© Philippe Quéau, 2016
ISBN 978-1-326-66317-9

LA FIN DU MONDE COMMUN

DU MÊME AUTEUR

Aux éditions Champ Vallon / INA

Éloge de la simulation : de la vie des langages à la synthèse des images, 1986
Metaxu : Théorie de l'art intermédiaire, 1989
Le virtuel, vertus et vertiges, 1993

Aux éditions Odile Jacob

La planète des esprits. Pour une politique du cyberespace, 2000

Aux éditions Metaxu

Blessures modernes, 2011
Visages, 2014
Le secret des Dieux, 2016

Pour Sophie, Sara, Élise, Erwann

La fin du monde commun a déjà commencé.

Saillies prophétiques ou salves désenchantées, les coups viennent de tous côtés. « Décadence » (Nietzsche). « Malaise dans la civilisation » (Freud). « Déclin de l'Occident » (Spengler). « Pétrification mécanique » (Max Weber). « Crise de l'esprit » (Paul Valéry). « Maladie spirituelle de l'humanité » (C.-G. Jung). « Absence de sens » (Hannah Arendt). « Crise du sens » (Jean Paul II).

Ces jugement, récents à l'échelle de l'histoire, témoignent de l'accélération d'un phénomène massif, mais il faut remonter plus avant pour en comprendre les sources profondes.

L'un des premiers signes de décomposition apparut il y a plus de mille ans. La via moderna (la « voie moderne ») inaugurait alors, en plein Moyen Âge, la déconstruction de la métaphysique. Quelques moines fatigués de la scolastique se mirent à disperser au vent les « chimères » et les « abstractions vides » des philosophies classiques. La « vérité » ou l'« universel » n'étaient plus que des mots vains, des fallaces. Il n'y avait de vérités que dans les faits. Les seuls universels n'étaient plus que les singuliers.

Avec le nominalisme fut ainsi fondée la première base des idées modernes. Plusieurs siècles furent nécessaires pour l'élargir et l'approfondir. L'empirisme, le relativisme et le positivisme accompagnèrent par la suite le progrès des sciences et des techniques. Parallèlement, la leçon nominaliste, sortant des cercles philosophiques, fut adaptée au politique, pour le bénéfice du Prince et l'avantage du Léviathan.

On en avait fini avec la métaphysique, et avec l'âge classique, mais certes pas avec la religion. Peu après la chute de Constantinople, l'invention de l'imprimerie, la découverte de l'Amérique et la révolution copernicienne, marqueurs de l'entrée dans les Temps "modernes", une partie de l'Occident s'enticha religieusement, durablement, d'un noyau d'idées impitoyables et pessimistes : règne universel du péché, absolue déchéance de l'homme, perdition assurée de l'humanité tout entière, – à l'exception inexplicable de quelques "saints".

Ces "saints" singuliers, autoproclamés, pénétrés d'un exceptionnel ethos de l'exception, ne restèrent pas inertes. Assumant leur « destin manifeste », ils se mirent à prêcher sans relâche, siècle après siècle, une désespérance corrosive, le mépris des faibles, l'abandon des pauvres, pendant que faisait rage « la guerre de chacun contre chacun ».

Le nominalisme et la Réforme s'étaient attaqués, selon deux angles différents, à l'ancienne « Bonne Nouvelle », jadis offerte à tous. Les Lumières advinrent, dominées elles aussi par le nominalisme, dans une version résolument plus matérialiste. On put alors affirmer sans détours que l'humanité n'est en réalité qu'une « abstraction », et qu'il n'existe que « des hommes concrets » (Goethe). L'idée marqua les esprits, et juste avant la Première Guerre mondiale, on put déclarer que le « droit naturel » et l'idée d'« humanité » étaient devenus « presque incompréhensibles en Allemagne » (E. Troeltsch). La mort du mot annonçait celle de la chose. Un sens effroyablement concret devait bientôt être donné à cette abstraction incomprise.

Après deux guerres mondiales et plusieurs génocides, le nominalisme occupe toujours le haut du pavé. Les philosophes qui s'en réclament semblent toujours incapables de définir l'essence du « bon », du « vrai » et du « juste ».

Et voilà que la fin des « grands récits », annoncée par Foucault et Lyotard, ajoute une touche terminale à cette déconstruction millénaire.

Désormais, l'être-là, seul et nu, sans Idée et sans Récit, peut être livré aux jeux sans pourquoi et sans entraves des forces politiques et sociales, dans l'immanence économique et technologique, et dans la confrontation continuelle avec la résurgence, providentielle et réactionnaire, des tribalismes et des identités.

Les groupes spéciaux, les intérêts particuliers, les égoïsmes s'exaltent. L'idée d'un monde commun s'éloigne toujours davantage.

Les clivages s'aggravent et s'installent dans la durée. Le capitalisme mondialisé produit une oligarchie de super-dominants, et une infinité de prolétaires, asservis en cercles concentriques à l'Empire. D'un côté quelques maîtres du monde, de l'autre tout le « reste ». L'avenir s'annonce sectaire, oligarchique et maffieux.

Signes patents, irrévocables, de déchéance, la pauvreté, la faiblesse, la servitude sont, génération après génération, dévolus à la masse immense des losers, condamnés sur la terre, et « réprouvés » dans les cieux.

Dans cette division planétaire des destins, la foi des « saints » du jour les guide et les dynamise au-delà de toute mesure. Leur religion ne leur est pas un opium, elle est leur cocaïne.

Ils ont fait école. L'égoïsme métaphysique et la haine du commun ont été transposés bien au-delà de la sphère religieuse, dans un monde qui n'est déjà plus commun, mais clivé. L'inclusion y est réservée, l'exclusion générale, et la dissociation universelle.

L'ancienne bataille des « saints » calvinistes pendant les guerres de religion et la guerre hobbesienne de tous contre tous dans l'Angleterre du 17ème siècle s'est étendue et prolongée au-delà de toute attente.
Les fondamentalistes chrétiens et les born again qui font aujourd'hui la guerre à « l'axe du mal » sont les héritiers des puritains abordant les côtes de la Nouvelle Angleterre, pour s'approprier dans le sang une terre qui leur était « manifestement destinée ».

Des idées indéracinables (manichéisme du bien et du mal, de l'élu et du déchu, de l'ami et de l'ennemi) s'adaptent à toutes les époques, à toutes les religions, à toutes les latitudes. Jadis gnostiques, hier calvinistes, elle se résument ainsi: « Après moi, le Déluge ».
En style plus formel : La grâce de Dieu est réservée aux chosen few et le néant est promis au reste du monde.

Ces idées ont provoqué au long des siècles d'innombrables guerres. Aujourd'hui, elles servent de mantras dans la « guerre des civilisations » à l'échelle mondiale. Elles se traduisent dans toutes les langues: « In God we trust », « Gott mit uns », « Dieu avec nous », « Allahu-akbar ».

Ce n'est pas qu'il n'existe pas d'alternative.
Des penseurs célèbres se sont engagés depuis longtemps dans des utopies autres ou contraires.
Leibniz a proposé de construire la « république des esprits ». Rousseau croyait en l'expression de la « volonté générale ». Kant a philosophé sur « l'intérêt général de l'humanité ».

Mais les peuples, entassés dans la jungle mondiale, les ont-ils entendus ? La loi des puissants est toujours plus forte que le droit des faibles. Que peuvent « du papier et des mots », devant « l'épée et la main des hommes » ?[a]

La religion de la dissociation mondiale et du désenchantement ne cesse de progresser. Le schisme jadis religieux et moral s'est laïcisé, banalisé. Une féroce schizophrénie ronge l'inconscient mondial, psychiquement fissuré, fêlé, déchiré, mutilé.

Il faut en faire l'analyse et l'anamnèse, pour comprendre la décomposition de l'esprit moderne et la fin programmée du commun. Il faut fouiller jusqu'aux premiers temps de l'ère, pour en retrouver les préalables manichéens et gnostiques, en révéler les blessures initiales, et leurs séquelles innombrables.

Le passé ancien raconte aussi un possible futur. Les « sociétés de la connaissance » reprennent d'une autre façon l'antique utopie gnostique.
Les nouveaux croyants croient à d'autres dieux immanents : le savoir, la technique, la science, le progrès indéfini.
Ils adorent une nouvelle Loi, la « convergence ».

Ils composent une néo-Genèse, où il n'y a plus ni soir ni matin, ni abîme ni firmament, ni vent divin, mais la fusion démiurgique des nanotechnologies, des biotechnologies, des technologies de l'information et des sciences cognitives. L'immanence émerge à l'échelle nanométrique, et diffuse universellement son Évangile, par la mondialisation des matériels, des matériaux et des capitaux. Bits, atomes, neurones et gènes seront les héros impavides du nouveau Récit mondial.

Une nouvelle Terre promise se laisse espérer. D'immenses « terres libres », aux frontières indéfinies, putatives, ont déjà été accaparées par les pionniers de l'invention, les pères pèlerins de l'appropriation.
Une trans-humanité aux gènes « augmentés »[b] en prendra demain la possession exclusive. Les Homo Sapiens 2.0 laisseront derrière eux un « reste » obsolète, l'humanité 1.0.

Réforme et modernité

Cinq siècles après Luther, des adeptes de la religion réformée ont pu affirmer sans ciller qu'elle est la religion moderne par excellence et qu'elle incarne même la « légitimité des Temps modernes ».[c] Quant aux autres religions, selon eux, elles « fuient » le monde et la réalité.[d]

J'ai pris ces affirmations assez au sérieux pour en faire un point de départ. Elles sont des symptômes du changement de monde à l'œuvre. Si des religions millénaires semblent « fuir » la modernité, comment ne pas y voir un des signes de la catastrophe à venir ?

L'ère du post-humain est annoncée. Tout est possible, à nouveau, maintenant qu'on s'est définitivement affranchi des œillères pré-modernes. Il faut se préparer à un nouveau grand bond en avant.
Pour comprendre ce vers quoi ce bond veut bondir, il est utile d'en rappeler les solides bases, posées quand la modernité en a eu fini avec le Moyen Âge.

La Réforme a alors indubitablement remis en question un ordre du monde qui alors prévalait. Elle a changé la carte religieuse et politique. Elle a encouragé le développement des sciences et des techniques. On peut même la créditer de l'essor du capitalisme, – et du « désenchantement » du monde.

L'héritage est appréciable.

Le protestantisme a été généreusement crédité de la libération de la conscience et de la naissance des droits de l'individu. C'est un intéressant paradoxe pour une religion dont l'un des dogmes fondamentaux nie absolument le libre arbitre, et dont les fondateurs prônent l'asservissement des hommes à une prédestination arrêtée de toute éternité.

En un sens, cette contradiction résume bien l'essence de la modernité, et tout le programme post-moderne.

Les autres principes de la Réforme paraissent expliquer son succès historique. Ils ont le mérite de la simplicité : l'autorité souveraine de la Bible et le salut par la grâce.
Luther les précise dans ses célèbres sola.

-Sola Scriptura (« les Écritures seules »): Les textes canoniques sont les seules sources infaillibles de la foi et de la pratique religieuse. Aucune autorité n'est reconnue en matière d'interprétation des textes. L'exégèse est libre, individuelle. Le croyant, à la foi inébranlable, est seul face au texte. Un individualisme extrême s'en trouve justifié.

-Sola Fide (« la Foi seule ») : La foi est tout, et les œuvres ne sont rien. La Loi ne peut qu'entraîner la Chute. Par elle, tous sont condamnés. Seule la foi peut sauver. Le mérite humain ne peut rien. La raison humaine est impuissante à saisir un Dieu inintelligible. Elle est la « fiancée de Satan », la « prostituée ».

-Sola Gratia (« La Grâce seule »). Dieu choisit quelques âmes, et à elles seules il donne sa grâce. Luther et Calvin empruntèrent cette idée à saint Paul. Il y a de rares « élus », et le « reste » de l'humanité est condamné de toute éternité à la déchéance. La prédestination est considérée comme la doctrine essentielle du protestantisme.[e]

Les Écritures seules : l'individu est isolé de toute tradition communautaire, il est renvoyé à lui-même. La foi seule : elle se sépare de la raison. La grâce seule : tout est déterminé. La volonté est privée du libre arbitre.

Ces coupures inaugurales se sont par la suite laïcisées et mondanisées. En témoignent de nos jours, pêle-mêle, le culte de l'individu, la haine du commun, la passion nominaliste, le joug déterministe.

Les sola ont cinq siècles d'existence et viennent eux-mêmes d'anciennes disputations théologiques, mais ils imbibent profondément (et paradoxalement) une société désormais déchristianisée, paganisée. Ils résument étonnamment bien le programme moderne : individualisme, nominalisme, déterminisme. La post-modernité se chargera sans doute de pousser ce programme toujours davantage. Et si l'on n'y prend garde, jusqu'à l'extrême et peut-être jusqu'à l'absurde.

Les paradoxes et les contradictions abondent. La prédestination, idée paulinienne et calviniste, analogue au fatum antique et païen, s'oppose nettement aux idées de liberté, de volonté et de responsabilité personnelle. Il est donc surprenant que cette idée ait pu irriguer toute la modernité. Et pourtant ! Hobbes, Spinoza, Hume, Diderot, Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud, Einstein l'ont reprise et adaptée, chacun à leur manière.

La forme rhétorique des « sola », leur netteté, leur cassant, leur tranchant, doivent être soulignés. Ils affirment « l'absolu » de l'élu, de la foi et de la grâce. En conséquence directe, l'humanité est une masse de perdition, l'Église est satanique, la raison est diabolique, et le libre-arbitre n'existe pas. Tout cela n'est pas très gai. Mais pour ceux qui estiment être dans le bon camp, quel triomphe !

Max Weber a fameusement expliqué le lien entre le protestantisme et le capitalisme, l'acharnement au travail et l'accumulation. Il faudrait maintenant aller plus loin, et considérer aussi la décomposition en profondeur du vivre ensemble, la dissolution de la glu du monde.

La prééminence de « l'élu » sur le « reste » de l'humanité justifie partout la guerre de chacun contre chacun, un individualisme exacerbé, et propage la haine du commun. Qu'implique politiquement l'idéologie de la grâce et de l'élection dans une planète surpeuplée, compressée, dominée par des injustices structurelles, systémiques ? L'image de quelques chosen few clôturant hermétiquement le ghetto mondial n'est-elle pas le prodrome d'une possible catastrophe finale ?

La dissociation de la foi et de la raison a favorisé le nominalisme et l'antirationalisme. Mais après l'humiliation de la raison, sa négation, que peut-on attendre de la foi privée de raison, sinon la barbarie?

La négation du libre arbitre a conduit à la justification théologique et philosophique du déterminisme, avec ses innombrables traductions politiques, économiques et sociales. L'asservissement universel est en marche, – au bénéfice de qui?

On a pu écrire que la doctrine du Réformateur était « enfantine »[f]. Les sola se résument aisément: l'individu est séparé, la raison est écartée, la liberté est aliénée. Restent « seuls », le Moi, la Foi, la Loi.

A partir de cette base initiale, les protestantismes ont développé plusieurs variations, non sans contradictions d'ailleurs.
Par exemple, le saint luthérien se détourne de la politique, abandonne le royaume de la terre. Au contraire, l'élu calviniste s'empare du monde pour le transformer.[g]
La piété luthérienne privilégie le sentiment purement intérieur. La religiosité calviniste s'oppose à la fuite quiétiste hors du monde.[h]
Calvin estime que les œuvres restent un signe de l'élection. Luther les rejette comme une malédiction.

Ces différences expliquent des destins historiques divergents : le luthéranisme, confiné en Europe du Nord, et le calvinisme, « mondialisé ».[i]

Elles reflètent aussi le problème structurel du protestantisme : comment concilier la liberté de la conscience individuelle et les exigences de la vie en communauté ? Comment bâtir une communauté de croyance si l'interprétation des textes est libre ?

Cette contradiction a été soulignée par Jean-Jacques Rousseau. Les deux points fondamentaux de la Réformation (la Bible, seule règle de la croyance, et le croyant, seul interprète du sens de la Bible), impliquent que l'Église réformée ne peut avoir « aucune profession de foi précise, articulée, et commune à tous ses membres ».[j]

La culture protestante, critique et individualiste, s'est définie dès le départ par un idéal d'autonomie et de liberté intérieure, quel que soit par

ailleurs le poids du dogme de la prédestination. Ayant aboli toute autorité imposée du dehors, la culture de la conviction intime s'appuie sur l'exercice du jugement personnel. L'argument d'autorité étant rejeté, il faut se tourner vers ses propres ressources. L'âme, seule, cherche son chemin à l'aide de ses propres lumières.

Il y a là un fort encouragement à l'exercice critique. D'où, également, un potentiel de remise en cause sociale ou politique.

La culture de l'individualisme peut conduire à un relativisme général. La ségrégation morale des « élus » et des « déchus », comme tout apartheid, est aussi porteuse de ferments de décomposition et de fragmentation sociale.

L'individualisme n'est pas une invention moderne. Mais le protestantisme lui a ajouté une dimension radicale, métaphysique. Le salut dépend d'un Dieu incompréhensible, qui octroie sans raison sa grâce. La prédestination arrêtée de toute éternité équivaut à établir une différence absolue entre les personnes. Aux rares élus est échu le Salut, et à l'immense majorité des déchus, la Chute. Entre les uns et les autres, il y a une telle différence de destin qu'elle revient à une différence de nature. Leur commune humanité même les sépare : pour les uns elle est source d'élection et de dilection divine, pour les autres de châtiment et de damnation éternels.

Cet *apartheid* métaphysique est si désespérant qu'il implique des effets sociaux, économiques, politiques, culturels, psychologiques. Dans plusieurs pays de culture protestante, la pauvreté ou l'exclusion sociale sont considérées comme la conséquence d'une tare morale, ou même comme le châtiment visible d'une déchéance invisible, voulue par Dieu. Pour Calvin, la pauvreté *est* un péché, dommageable à la gloire de Dieu. Il avait interdit la mendicité, alors que le Moyen Age l'avait toléré, et l'avait même exalté avec François d'Assise et les ordres mendiants. La dureté de la législation anglaise sur l'assistance aux indigents fut influencée par cet ascétisme indifférent aux malheurs du monde. Michaël Walzer[k] note chez Calvin comme dans la littérature puritaine anglaise, la fréquence des mises en garde *contre* l'entraide et l'amitié humaine. Il y est recommandé de ne se fier à personne. L'élu puritain ne doit se préoccuper que de son salut personnel. Et il n'a qu'un seul confident possible : Dieu lui-même.

La certitude des « élus » d'être sauvés, leur optimisme métaphysique, sont de puissants leviers pour l'action.

Les « saints » pensent que la planète, et l'univers tout entier, leur sont offerts, qu'ils sont « manifestement » à prendre, pour la plus grande gloire de Dieu, par exemple par le moyen de la force, au service d'États fortement militarisés. Cet état d'esprit favorise aussi le développement du capitalisme, dans ses formes les plus inégalitaires.
Une économie militaro-industrielle, un encouragement à croître à tout prix, au dépens du reste du monde, sont autant d'atouts dans la confrontation des « saints » avec un monde déchu.

Il n'y a pas de place pour l'idée d'égalité dans ce système. C'est Dieu qui a voulu une inégalité ontologique, métaphysique, entre les « saints » et le « reste ».
Le plan divin inclut tous les malheurs individuels et collectifs. Pour injustifiables qu'ils soient aux yeux humains, les malheurs font partie de ce plan divin, et ils sont en quelque sorte mystérieusement nécessaires à l'élection des rares prédestinés.

Plusieurs conséquences psychologiques remarquables s'en déduisent.
Les « élus » doivent croire sans faille en leur propre prédestination, ils doivent arborer une confiance et une résolution inébranlables.
Le doute ne leur est pas permis. La hantise constante de déchoir provoque en retour un besoin de signes extérieurs, de preuves concrètes de l'élection. Une des meilleures preuves possibles de cette élection, c'est par exemple d'être en mesure de déclarer la guerre au reste du monde, et de la gagner. Dans une telle disposition d'esprit, comment éviter le manichéisme, l'arrogance, le mépris ?

Les « élus » peuvent avoir un avantage tactique à faire oublier l'immense distance qui les sépare des « déchus ». L'hypocrisie et le double langage sont recommandés. Les réelles pensées des « saints » et des « élus » à propos des « déchus » ne sont pas publiquement avouables. Ils doivent cacher leur mépris et leur dégoût à ceux dont ils pensent qu'ils sont destinés à la damnation. Que se passerait-il si, écrasés de mépris, et perdus pour perdus, les « déchus » se révoltaient ?

Il est très logique qu'une religion de l'élection, individualiste et nominaliste, propage la haine de l'universel, du général et du commun, qui sont autant de négations du caractère gratuit et inexplicable de la singularité, du particulier et de l'unique. Quand Dieu a « parlé », quand il a « décidé » et « choisi », qui osera évoquer là-contre la raison, la justice ou l'équité? Il n'y pas de place pour le salut universel devant la grâce singulière.

Pour comprendre comment des idées aussi radicales, stupéfiantes, incroyables, ont effectivement surgi dans l'Europe d'Érasme et de la Renaissance, il faut se tourner vers l'un de ses principaux idéologues, Jean Calvin.

Pour Calvin[1], le cœur humain est entièrement mauvais. Tout en l'homme est souillé. Son âme est un gouffre, un abîme, une caverne d'ordures et de « puantises ». La nature humaine aime le mal, et jouit à le multiplier. L'homme est pervers. Livré à lui-même il est comme une bête. Tous ses désirs sont vicieux, souillés, corrompus. L'homme n'est que pourriture, et le diable règne sur le monde.

A cette pourriture et cette corruption, nul recours. L'homme est solitaire et impuissant. Le monde et la société des hommes ne lui sont d'aucune aide. La déchéance est irrémédiable. Quoi qu'il fasse, quelles que soient ses actions, il est damnable. Son destin : la mort et le néant.

Il y a cependant un infime espoir. Bizarrement, Dieu veut que quelques hommes, de rares exceptions, puissent échapper au néant.
Mais un ennemi redoutable guette : le diable, qui s'efforce de tromper l'homme, en imitant Dieu. D'où une guerre perpétuelle. La vie du « saint » est un combat permanent, militaire. Pour contrer le démon, il peut d'ailleurs recourir à la violence et à la guerre.
S'il perd la bataille, le châtiment de Dieu attend: le feu éternel et le grouillement des vers qui rongent le cœur.

Comme auparavant pour les gnostiques et les manichéens, le « diable » calviniste incarne la coupure permanente, irrémédiable, qui sépare l'homme de Dieu.

Calvin ressent particulièrement cette impénétrabilité de Dieu, son mystère absolu, son infinie distance d'avec les hommes. Il en fait un élément clé de son système. Et s'il se dit anti-manichéen comme son maître, Augustin, il arbore, tout comme lui, des traits profondément manichéens dans la structure même de sa pensée.
Calvin nie le dualisme manichéen et réaffirme l'unité et la transcendance de Dieu. Mais, en abaissant jusqu'au néant l'homme et la création, et en plaidant l'absolue déchéance de la nature humaine, il recrée une sorte de dualisme métaphysique, entre la nature de l'Un, qui est tout, et la nature des créatures, qui ne sont rien. L'homme n'a absolument rien à voir avec Dieu. Il n'y a aucune portion de la divinité en lui, pas la moindre étincelle. Le gouffre qui les sépare est incommensurable. L'angoisse d'un tel anéantissement est inextinguible.

Calvin ne rêve jamais d'une impossible réconciliation avec un « Dieu bon ». Il faut se contenter d'une obéissance humble et soumise, mater la « vaine enflure » des hommes, abattre leur arrogance.
Dans l'humilité l'homme peut comprendre sa nudité et son ignominie. Il faut renoncer à toute présomption, si minime soit-elle, et décidément perdre toute confiance en soi. Tous les hommes sont inutiles. « *Leur gosier est comme un sépulcre ouvert »*[m].

La thèse de la déchéance de l'homme est centrale, massive. Déchu, l'homme est toujours seul. Il est coupé de Dieu, et il est isolé sur la terre. Après la Chute, il est devenu un être essentiellement pervers, asocial. Il n'y a rien à attendre de la société. Les vices particuliers conduisent invariablement à l'erreur publique. Le peuple est stupide. Le genre humain tout entier est condamné.

Seules exceptions, les « saints » ont aboli tout ce qui en eux tient de la nature commune. Car si la nature est commune, la grâce ne l'est pas.
Dieu sépare ceux qu'il a choisis. Il use de la Loi, comme d'une « muraille ». Il met les uns à part des autres. Calvin rappelle que Dieu n'a pas hésité à retrancher d'Israël une multitude de déchus. Ce Dieu tranchant peut aller à l'extrême. Élie est resté seul, après que le peuple tout entier a été condamné.

La Loi nouvelle sépare les « saints » des déchus, comme la Loi ancienne séparait les Juifs des Gentils. Cette loi est pour Calvin une loi

d'exclusion générale, absolue. Elle sépare les élus du reste du monde, mais aussi les élus les uns des autres. Tous restent irrémédiablement seuls.
Cette solitude générale implique un individualisme rigoureux, assumé. Les justes souffrent seuls, mais c'est pour leur propre salut.

Le « saint », séparé d'avec les hommes, reste un étranger dans le monde. Il reste aussi séparé de Dieu. Sans repères, sans soutien d'aucune sorte, il n'a pas d'autre signe que sa seule foi.

Il n'est pas question de croire que le bénéfice de la grâce puisse être universel, sous prétexte que les promesses de Dieu s'adressent à tous et qu'il est le père commun des hommes. Il faut durement fustiger l'erreur de ceux qui, prétextant la généralité des promesses, voudraient *« niveler tout le genre humain* ».

Mais S. Luc affirmait pourtant que le salut vise tout le genre humain. Serait-il possible que l'alliance nouvelle concerne le monde entier ? Non! Le nombre des élus est très petit, il est infime. C'est le trésor caché de Dieu.

La déchéance a un sens absolu, et elle touche l'immense majorité des créatures. Les réprouvés sont tous destinés à un néant total, abyssal.

Dieu, père aimant, protège les intérêts de ses seuls enfants, les « saints », et il veille à exclure rigoureusement le « reste », la racaille. Aux uns, toute la miséricorde, aux autres tout le châtiment. Calvin admet qu'il est « étrange » que tout soit donné ou que tout soit retiré, de façon aussi absolue. Il reconnaît le caractère incompréhensible de cet arbitraire.
A ceux qui objectent que la « cruauté » de l'exclusion est incompatible avec la clémence de Dieu, Calvin répond que ce n'est pas Dieu qui refuse le pardon. Ce sont les pécheurs qui ne le demandent pas – mais il ajoute qu'ils ne le demandent pas, parce que Dieu les a aveuglés…

Calvin ne voit aucun inconvénient à ce qu'il y ait si peu d'élus, face à tant de déchus. Mais il faut rester prudent. Si la fracture ontologique entre les élus et les déchus venait à être connue, assumée, revendiquée, elle serait à l'évidence porteuse de violences atroces, immenses, irréconciliables. En pareil cas, les élus devraient s'arroger le monopole

de la guerre juste, et se battre contre le reste du monde. Mieux vaut garder cette brûlante question sous le boisseau, tant que c'est possible.

Les élus ne sont ni meilleurs ni pires que les déchus, - selon le jugement des hommes. Ils sont choisis pour des raisons cachées. Il faut en conclure qu'il ne peut y avoir de « bien commun ». Face à une telle inégalité de nature et de grâce, cela ne fait aucun sens d'évoquer le bien de la société dans son ensemble, ni *a fortiori* le bien de l'humanité tout entière. Il n'y a de bien réel que le seul bien des élus. Le seul « bien commun » est le bien des seuls élus, et il consiste en l'union avec Dieu, à eux seuls réservée. Les exigences de la morale naturelle ne signifient rien face aux desseins impénétrables de Dieu. L'humanité tout entière n'est plus qu'une sorte d'arrière plan, de décor, de figurant passif dans la scène globale, inintelligible, dirigée par Dieu.

L'élection des élus présumés vient avec un prix très élevé pour les déchus, du moins selon la morale commune. L'élu doit s'habituer à l'idée qu'il n'y a pas de miséricorde universelle. Devant l'incompréhensibilité de sa propre prédestination, il doit faire le sacrifice de sa raison, dévaluée, incapable de fournir le moindre argumentaire explicatif.
Il doit accepter la perspective d'un ordre du monde entièrement déterminé, habité par des créatures privées de libre arbitre et de libre volonté. Car « *nous sommes serfs* ».[n] C'est notre nature même qui est asservie. Dieu est un maître absolu qui nous assigne sans recours, et sans justification, soit la vie éternelle, soit l'éternelle damnation. Dans tous les cas, la servitude des hommes est radicale.

Le sens des destins individuels est un mystère qu'il est impossible de percer. Personne n'est fondé à se glorifier de son élection divine, personne n'est fondé à se plaindre de la déchéance dans laquelle l'a jeté Dieu. Appliquer les normes de la justice terrestre aux décrets divins est entièrement dépourvu de sens.
Si d'aventure les damnés s'avisaient de se plaindre d'un sort manifestement immérité, ils se comporteraient comme des animaux qui déploreraient de ne pas être nés hommes.

Un point important de la vision calviniste est que l'accession au salut ne dépend en rien du comportement de la créature. Seule la volonté de Dieu, non les œuvres humaines, est décisive pour le salut.

Il ne faut surtout pas s'efforcer de pénétrer ce mystère « totalement incompréhensible ». Dieu n'a de compte à rendre à personne. Il peut à sa guise violer les lois de la nature. « *Nul vent ne s'élève jamais sans commandement spécial de Dieu.* »[o]
Si l'on s'avise de chercher à comprendre, c'est d'ailleurs là un sûr indice de corruption...

L'élu doit se croire toujours sous le contrôle direct de Dieu. Il voit le doigt de Dieu dans les plus petits détails de sa vie. Cette présence constante le fortifie et le justifie, tant il est confiant en sa prédestination.
Les puritains ne cessent de gratifier Dieu pour leur élection et leur perfection singulière. La répartition inégale des biens de ce monde leur semble répondre à un décret spécial de la Providence, poursuivant ses fins secrètes, et sur laquelle il n'y a pas à revenir, et rien à corriger. Il ne faut certes pas attendre des puritains une révolte contre la Providence, ou contre l'ordre social.
Thomas Adams[p] pensait que si Dieu laisse tant de gens dans la pauvreté, c'est probablement parce que ceux-ci ne sauraient résister aux tentations que la richesse apporte avec elle.
Lorsque le succès matériel échoit à des individus manifestement damnés, le calviniste l'interprète comme une volonté divine d'endurcir les déchus dans le mal.

Calvin ne mettait pas en doute son propre état de grâce et se représentait lui-même comme un « vase d'élection » – s'opposant aux « vases vils »[q], les vases de déjection. Les élus forment une oligarchie, séparée du reste de l'humanité souillée et corrompue. Leur vive conscience de la grâce qui leur est échue peut les inciter au mépris, voire à la haine, pour ceux qu'ils considèrent comme des ennemis, marqués du sceau de la damnation.

Une telle conscience de la déchéance des autres facilite l'encouragement à la ségrégation sociale. On pense à ces exemples de zones protégées, exclusives, indifférentes au sort les unes des autres. Des communautés physiquement fermées au monde extérieur (*gated communities*), y forment une illustration contemporaine d'un communautarisme électif, individualiste.

La thèse calviniste de l'élection et de la séparation des « saints » est brutale, impitoyable. Elle fut, de tout temps, fortement controversée.

Basée sur des décrets divins hors de portée de l'intelligence et de la raison humaines, elle projette une ombre définitive sur la capacité de la raison à articuler quelque notion que ce soit en rapport avec les choses divines. Elle a inspiré le dégoût et la révolte au long des siècles dans des âmes éprises de justice, provoquant leur répulsion instinctive.

Si l'on se place dans une perspective politique, la doctrine calviniste de la prédestination pointe vers un système élitiste, oligarchique, et certainement non démocratique. Le droit de vote doit être limité, puisqu'il n'y a aucune raison de donner voix et pouvoir au « commun », à la multitude des déchus.
Ce système oligarchique est cependant compatible avec l'élection contractuelle des autorités politiques, car l'autorité peut être considérée comme « élue » par Dieu pour remplir une mission inspirée par lui.
On est loin du rationalisme des Lumières. L'idée d'une démocratie basée sur la volonté du peuple, est parfaitement étrangère au calvinisme. Seul compte l'intérêt des « saints », et de leur communauté resserrée, sacrée, invisible.

Une telle doctrine souleva de tout temps de sérieux doutes, vu sa radicalité fantastique et désespérante: « M'en coûtât-il d'être expédié en enfer, jamais un tel Dieu ne m'imposera le respect » disait John Milton.
Les problèmes soulevés sont tels qu'un Mélanchton évita de façon délibérée d'introduire cette doctrine « dangereuse et obscure » dans la Confession d'Augsbourg. Max Weber note que Luther croyait fermement que les « secrets décrets » de Dieu sont la source unique, dépourvue de sens apparent, de son propre état de grâce. L'idée de prédestination n'a jamais figuré au centre de ses préoccupations. Car pour les luthériens, on peut perdre la grâce, mais on peut aussi la reconquérir par l'humilité, la pénitence et la confiance.

En revanche, pour Calvin, la signification de la prédestination n'a cessé de se renforcer. Le prédestiné se perçoit comme un des maîtres du monde. Il est en mission sur Terre. Il est appelé à intervenir pour la gloire de Dieu dans le monde, afin de le transformer.
Ainsi, sous couvert d'une humilité totale devant les décrets divins, le calvinisme rend possible l'arrogance sans borne des privilégiés, puisque les puissants et les riches sont censés devoir leur sort à une décision divine. Les idées calvinistes introduisent d'autre part les germes d'une

certaine passivité politique vis-à-vis des pouvoirs en place, pour tous ceux qui se trouvent en position sociale inférieure.

L'élection implique une coupure radicale entre les rares élus et la masse des déchus; la prédestination y ajoute l'idée de la détermination absolue de chacun des destins individuels, avant même la création du monde.

Dans cette conception, Dieu détermine toutes les existences. Le moindre événement est sous son contrôle. Il compte chaque cheveu sur chaque tête, et chaque goutte de pluie.

Pourquoi ce contrôle intégral et permanent par un Dieu tout-puissant et omniscient? La raison de cet ordre des choses est cachée. Toute cette affaire est incompréhensible pour l'homme. Dieu gouverne tout, et c'est lui qui dispense le bien et le mal. Tous les malheurs, pauvreté, prison, maladie, n'adviennent que par sa volonté. Calvin dit que Dieu va même jusqu'à mal marier les hommes ou leur donner des enfants ingrats pour leur apprendre l'humilité.

Ce déterminisme universel a pour conséquence l'irresponsabilité. Il n'y a jamais aucun mérite, puisqu'il n'y a pas de libre arbitre. Dieu veut que sa grâce ait le pouvoir absolu.

Mais on peut s'interroger. A quoi riment la création et les créatures, si de toute éternité les dés de tous les destins ont déjà été jetés ? Pourquoi la Loi et les Prophètes, si tout est déjà écrit, dès avant la création du monde, et que les œuvres ne servent à rien ? Si *ni le désir ni l'effort de l'homme ne peuvent rien,*[r] à quoi bon vivre ?

Et comment expliquer le sentiment de liberté subjective que tout un chacun peut éprouver dans sa vie ? Est-ce une illusion de plus, envoyée par un Dieu décidément très manipulateur ?

Calvin répète sans cesse qu'il ne sert à rien de poser ce type de questions : tous ces mystères sont incompréhensibles. Quant à la liberté subjective, elle n'est qu'apparente. L'homme est vraiment dépouillé de toute liberté, et il est nécessairement assujetti au mal.[s]

Même si l'on a le sentiment subjectif que quelque chose advient selon notre vouloir, il faut en fait en attribuer toute la responsabilité à Dieu.

Pour Origène, S. Augustin et S. Thomas d'Aquin, la raison pouvait aider à discerner le bien du mal. La volonté peut choisir l'un ou l'autre. Calvin nie à la fois le pouvoir de la raison et celui de la volonté.

S. Bernard disait que toute volonté bonne est l'œuvre de Dieu, mais que l'homme peut de son propre mouvement désirer cette bonne volonté.
Calvin refuse les compromis de ce genre. La volonté est entièrement enchaînée. La nature humaine même a perdu toute liberté. Le sentiment (absolument fallacieux) de libre arbitre ne peut qu'entraîner vers le mal et la mort. Il équivaut au fruit empoisonné de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui donne la mort.

C'est pourquoi il vaut mieux s'éloigner de ces questions. Les évoquer même est dangereux. D'emblée, Calvin invite les « saints » à la plus grande prudence. Il ne faut surtout pas divulguer au peuple la doctrine de la prédestination, qui est si pernicieuse dans ses implications. Le peuple pourrait se révolter, se livrer à la paresse, au désespoir, ou alors, perdu pour perdu, aller toujours plus loin dans le mal.

D'un côté, des perspectives effroyables s'ouvrent pour la multitude. De l'autre, il ne sert à rien de vouloir conjurer le sort, en voulant faire preuve de bonne volonté, en acquérant des mérites, au moyen des œuvres.
Ce serait vouloir se faire l'égal et le compagnon de Dieu. Ou même s'arroger le droit d'être au-dessus de son conseil. Non ! Il n'est pas question de rechercher des signes d'élection, en exhibant telle œuvre ou telle action. Calvin traque impitoyablement toute forme de pélagianisme. La grâce de Dieu donne tout. L'homme n'apporte rien, et ne coopère en rien. Il n'y a en lui qu'une nécessité de pécher. Ce n'est pas que l'homme soit dénué de toute volonté. Ce qui manque à l'homme, ce n'est pas la volonté, c'est une volonté saine. La volonté va nécessairement vers le mal. Elle n'a d'aucune façon la faculté d'aller vers le bien.
La prétendue liberté de la volonté humaine est un piège. Cette liberté est en réalité une servitude, parce qu'elle mène inévitablement, irrésistiblement, au mal. Elle asservit d'autant plus qu'elle se croit « libre ».

La source chrétienne la plus ancienne sur toutes ces questions, est S. Paul. C'est lui qui fut l'inspirateur des thèses augustinienne et calviniste. Mais S. Paul offre des formules contradictoires. D'un côté, « c*'est Dieu*

qui fait toutes choses en tous » (1 Cor 12 :6). De l'autre, « *Dieu crée et met en nous le vouloir* (Phil 2 :13)». Qu'est-ce que le vouloir, s'il est entièrement déterminé par « un Dieu qui fait tout »? Et si le vouloir n'est pas déterminé, c'est que Dieu ne fait pas « toutes choses en tous ».
Foin de ces subtilités ! Calvin ne souffre aucun compromis : l'homme n'est pas libre, un point c'est tout. Il cite le prophète Jérémie*: « Je sais Seigneur, que la voie de l'homme n'est pas en sa liberté (Jér. 10 :23)* ».

Pélage fut déclaré hérétique au 4ème siècle pour avoir soutenu que par le libre arbitre on peut s'abstenir du péché, que la nature n'est point liée, et que la liberté de choix est toujours présente. S. Jean Chrysostome admettait une coopération de la volonté et de la grâce, une possibilité de choisir entre le bien et le mal. Encore du pélagianisme !
Calvin vomit absolument le pélagianisme. La grâce ne peut coopérer avec la volonté. C'est toujours Dieu qui fait tout le travail. Sa grâce est indispensable à toutes les étapes, à tout moment. Elle seule rend libre. C'est la liberté qui asservit. C'est la grâce qui permet de faire le bien. C'est elle qui permet de résister au mal. Et c'est la liberté qui enchaîne au mal.

Calvin va le plus loin possible dans le sens de la prédestination et de la détermination absolue. Mais il prend aussi soin d'affirmer que sa doctrine n'a aucun rapport, malgré les apparences, avec le *fatum* des stoïciens.
Il reste que les deux doctrines se ressemblent. Qu'importe que le sort des hommes soit dû au *fatum* ou à la main de Dieu ? Être esclaves du destin, ou asservi à la prédestination, cela ne revient-il pas au même ?

Il y a évidemment un problème de langage. Les mots de liberté et de servitude ne sont en réalité que des métaphores. La « liberté » n'est pas une liberté de choix, puisque le libre arbitre est dénié. Cette « liberté » est seulement la liberté de se sentir en « sûreté ». Ce n'est qu'un mot, ou une image, pour donner confiance dans son élection. La seule « liberté » est de choisir de se reconnaître comme étant choisi.
La liberté n'est en rien une liberté d'agir sur le monde. Elle ne donne aucune puissance. La liberté, c'est seulement la liberté de s'affranchir entièrement du joug écrasant de la Loi mosaïque. Être « libre » pour Calvin, c'est être libéré de cette Loi.

Le calvinisme est fondé sur une thèse fantastique, celui de l'élection par Dieu de quelques « saints » et l'exclusion de tout le reste de l'humanité. Cette thèse génère une immense angoisse chez les « élus » eux-mêmes. Comment reconnaître si l'on est élu ou déchu? Comment être assuré de son élection ? Dans cette vie, les élus ne se distinguent en rien, extérieurement, des réprouvés. En fait, toutes les expériences subjectives des premiers sont également à la portée des seconds, à l'exception toutefois de la confiance persévérante et fidèle.

Le fait même de se poser cette question (« suis-je élu ? ») est déjà le signe que l'on est en train de céder au diable. Calvin l'affirme: il est impossible de trouver les preuves de l'élection en l'homme. On ne peut les trouver en Dieu, non plus. Alors, où ?
Le seul miroir de l'élection, c'est le Christ. Être élu implique de refléter le Christ lui-même ; ce qui n'est certes pas à la portée du premier venu. De plus, l'élu doit prouver son élection en ne laissant pas la moindre place au doute. Toute espèce de doute est un symptôme de déchéance.

L'élu doit se contenter de savoir que Dieu a décidé de son destin de toute éternité. Il doit persévérer dans l'inébranlable confiance qu'il fait partie des heureux élus, cette confiance étant par ailleurs le signe de sa vraie foi.

Dieu ne peut se satisfaire de rien de ce que fait l'homme. En revanche, il peut l'accuser de mille crimes. La plus petite souillure suffit à invalider quelque œuvre que ce soit. Il n'y a aucun intermédiaire entre la perfection et la nullité. C'est tout ou rien.

Cependant les œuvres restent indispensables, non pour leur valeur, qui est nulle, mais en tant que « signes d'élection ». Ce sont moins les œuvres qui signifient cette élection que leur absence, qui témoigne de la déchéance. Les (bonnes) œuvres que l'on n'a pas faites donnent un mauvais signal. Mais les (bonnes) œuvres que l'on a faites, donnent aussi un mauvais signal, si par malheur on venait à s'en glorifier. Le seul mérite, c'est de reconnaître n'avoir aucun mérite.

En résumé, les œuvres sont indispensables, mais elles ne sont rien devant la foi, en quoi tout se concentre. C'est la foi seule qui donne sa valeur aux œuvres, et non l'inverse.

Chez les premiers apôtres, cette question avait fait débat. Contre S. Paul, S. Jacques affirmait que la foi sans les œuvres est « morte en elle-même », et qu'elle est alors « inutile ». Pour Calvin, cette divergence entre Paul et Jacques, n'est qu'une simple bataille de mots.

La foi n'a pas besoin des œuvres, elle n'a pas non plus besoin de la raison. Le mystère de Dieu dépasse totalement l'homme et reste entièrement insaisissable par l'intelligence. La raison n'est capable que de folles rêveries, et l'intelligence ne conduit qu'à l'erreur et aux chimères.

Les penseurs et les poètes sont comme des chiens qui aboient. Les doctrines des hommes sont de paille, comparées à l'Esprit, qui est de feu. Les philosophes ne peuvent rien nous apprendre sur l'âme. Ce sont des « sophistes ». Calvin fait pleuvoir les insultes sur la Sorbonne. Les jésuites sont de la « racaille ». Les clercs sont des « pourceaux ».
Tous les hommes décidément sont du néant et ne peuvent concevoir que du néant.

Quelques conséquences politiques du calvinisme.

Dieu détermine toutes les sociétés. Il est la cause de toutes les réalités politiques. Il institue les puissants.[t] Peu importe les qualités des chefs, ou leurs défauts. Ils sont mis là où ils sont par Dieu.[u] La puissance des princes est due à Dieu, celle des papes au démon. L'Église n'est qu'une imposture. Elle relève de la fantaisie des hommes. La seule et véritable Église est invisible, c'est celle des « saints ».

La coexistence des deux royaumes, le terrestre et le spirituel, est un fait. Il y a comme deux mondes en l'homme. Ils doivent être soigneusement distingués, et le chrétien doit se soumettre aux lois de l'un et de l'autre. Il ne faut surtout pas remettre en cause l'ordre existant, parce qu'il est voulu par Dieu.[v]

Dieu a établi l'ordre social et politique pour tous les hommes, y compris pour les « saints ». La discipline morale doit resserrer les liens entre les membres de leur communauté, de leur « Église ». Calvin la définit

comme une société politique et même comme une république de « princes ».

Cette république a vocation à s'étendre à l'État tout entier, s'il advient heureusement que les « saints » occupent le pouvoir. Ainsi Calvin a poussé les pasteurs de Genève à exiger en 1537 que la ville entière fasse publiquement profession de foi, selon le modèle du pacte d'alliance entre Dieu et les juifs.

Le « saint » est un militant, un soldat qui porte « le bouclier de la foi, le heaume du salut et le glaive spirituel ».[w] Il doit participer à la vie de la communauté, et au gouvernement de la république chrétienne si elle vient à prendre le pouvoir.
La république des « saints » doit contraindre les sans-Dieu et les non-élus à se soumettre à la loi de Dieu, y compris par l'usage de la force et de la guerre.

Calvin insiste à de nombreuses reprises sur le besoin de restriction et de contrôle social, du fait de la méchanceté de l'homme. La soumission au système et la répression sont nécessaires pour en contrecarrer les effets. La tyrannie est acceptable, dans cette perspective, car elle sert à maintenir la société[x]

Luther prêchait également l'obéissance aux supérieurs et la soumission au prince. Tout homme est tenu d'accepter ses conditions d'existence, puisqu'elles sont dues à la Providence. Mais à la différence de Calvin, Luther n'encourage pas les « saints » à s'occuper de la cité terrestre, et encore moins à la diriger. Les saints sont d'abord des citoyens de la cité céleste.

Pour Calvin, la réalité politique est une incarnation de la volonté divine. D'où une vision extrêmement conservatrice de la politique, parsemée de sérieuses contradictions, et aussi, en germe, une ambiguïté potentiellement dévastatrice pour les pouvoirs en place.

Lorsqu'un pouvoir politique est renversé avec succès, ne doit-on pas y voir aussi l'action directe de la volonté divine ? Si tout arrive par la volonté de Dieu, une révolution victorieuse peut et doit être considérée comme faisant partie du plan divin.

Mais alors, les « saints » pourraient être amenés à s'autoriser toutes les révoltes contre l'ordre établi, s'ils jugent en leur for intérieur qu'ils sont appelés à le faire. Le succès de leur révolte sera le signe justifiant *a posteriori* les actes séditieux. Les élus ne sont-ils pas convaincus d'être des instruments de Dieu ? Dieu les a marqués, les a prédestinés, les a appelés. Ils portent dans leur conscience l'assurance de la volonté divine. Leur conviction intime est leur seul ordre de mission. Cette mission ne peut-elle aller jusqu'à la révolte contre le tyran ?

Le calvinisme est porteur d'un fort conservatisme politique, mais, si l'occasion se présente, il peut aussi ouvrir la porte à des formes d'anarchie.

Calvin a poussé ses idées politiques bien plus loin que Luther, avec un radicalisme sans concession, non dénué d'ambiguïtés effilées. Casuiste fleuri et retors, c'est un maître de l'équivoque. Il cherche prudemment à cacher aux yeux du commun les conséquences inévitables de son extrémisme dogmatique. Il a conscience que ses thèses les plus dures, les plus impitoyables, ne pourraient pas sans danger être révélées à l'immense foule des « damnés » et des « déchus » putatifs.

Comment les « déchus » pourraient-ils longtemps vivre dans un monde qui ne leur promet que le néant ? Dans l'intérêt des « élus » mêmes, il faut s'efforcer de préserver la paix civile. Il faut cacher aux « déchus » la nature tragique et définitive de leur destin. C'est pourquoi une rhétorique de l'ambiguïté, de la « tolérance » et de l'hypocrisie est nécessaire, afin de sauvegarder aussi longtemps que possible l'ordre politique et social.

Cet ordre a une structure implicite. Il obéit à une idée fondamentale : les hommes doivent être séparés les uns des autres, et non réunis, comme le souhaitent les papistes.

Calvin prédit le « sacrifice » final des hommes sur l'autel de Dieu. Connaissant cette perspective, ce n'est certes pas sa priorité de chercher à « réconcilier » les hommes.

De ce point de vue, le calvinisme anticipe l'autoritarisme et le cynisme politique de Hobbes. La tyrannie du divin chez Calvin est le modèle implacable de la tyrannie nécessaire du Léviathan.

La Réforme occupe une place spéciale dans l'histoire de l'Occident. Elle a remis en cause toute la tradition classique, pré-moderne. Elle a pris le contre-pied de l'humanisme de la Renaissance. Elle a affirmé un principe de séparation et d'exclusion, divisant le monde en deux camps irréductibles. Elle a proclamé l'élection de quelques « choisis », et la déchéance de presque toute l'humanité. Elle a tracé une ligne de démarcation définitive entre quelques « élus » et la masse immense des « réprouvés ».

Les questions théologiques ou philosophiques agitées par Luther et Calvin possédaient des racines anciennes. Les thèmes de la liberté et de la nécessité, de la raison et de la foi, avaient été débattus depuis l'aube du christianisme. Mais la Réforme leur donna soudainement une solution singulièrement tranchante par l'addition de plusieurs négations (les *sola*), et par une métaphysique de la coupure.
Elle articula un triple « non », un non à l'humanité, un non à la raison et un non à la liberté. L'individu, séparé de toute communauté et de toute tradition, affronte seul le mystère des Écritures. La raison est rejetée ; la foi seule est agréée. La liberté n'est plus qu'aliénation devant la grâce et la prédestination.
L'impact de ces idées radicales, apparemment si éloignées de la modernité contemporaine, fut profond, matriciel, comme on va le voir.

Harnack disait qu'il fallait chercher l'essence du christianisme dans ses germes, et non dans ce qui en est sorti. La multiplicité des Églises, la diversité des spiritualités et des sectes ne doivent pas nous égarer. Ce qui importe ce sont les idées-mères.

Les protestantismes ont indéniablement multiplié les variations ; il en est des myriades. Mais ils partagent quelques idées-germes, originelles.

Différents moments de l'histoire des idées religieuses y ont contribué. Les influences les plus significatives viennent du paulinisme, du gnosticisme, de l'augustinisme.

Il y a un peu moins de 2000 ans, Paul initia la première controverse de l'histoire du christianisme. Il s'agissait pour les judéo-chrétiens de savoir

s'il fallait renoncer à certains aspects de la Loi juive pour rendre la foi en l'Évangile plus accessible aux non-Juifs. Par exemple, les nouveaux convertis au christianisme devaient-ils aussi se faire circoncire ?
Autrement dit, en style plus abstrait, qu'est-ce qui a la primauté, la foi ou la Loi ?
En conclusion d'un débat qui l'opposa à Pierre, Paul dit: « Nous pouvons nous entendre : à toi l'Évangile de la circoncision, à moi l'Évangile du prépuce ».
Il partit prêcher la foi du Christ aux Gentils incirconcis autour de la Méditerranée. Pierre resta à Jérusalem, auprès des judéo-chrétiens, respectueux de la Loi mosaïque. Paul déclara qu'il serait l'apôtre de la foi, et que Pierre était celui de la Loi.
Il s'agissait là, au fond, de la résurgence d'une dualité fondamentale, qui existait au sein du judaïsme même, celle de la Loi et des Prophètes. D'un côté, la Loi sépare Israël du reste du monde. De l'autre, des Prophètes comme Isaïe rêvent de « rassembler toutes les nations »[y].

La doctrine de Paul parut d'emblée « folie pour les Grecs et scandale pour les juifs ». Mettant l'accent sur la foi, il affirmait aussi la prédestination des âmes, et la déclinait dans ses ultimes conséquences. Les destins sont décidés dès avant la fondation du monde. Il revendiquait de plus un fort conservatisme, affichant son détachement de la chose politique.[z] En plein règne de Néron, il prôna la soumission au tyran.[aa]

Luther et Calvin mimèrent son ton et sa posture. Ils lui empruntèrent son pessimisme, la prédestination, la séparation des déchus et des élus, l'antinomie de la foi et de la raison et celle de la foi et des œuvres, l'indifférence au politique.

Si les thèmes principaux du calvinisme trouvent leur origine dans la pensée de Paul, il est important de noter que celle-ci reste plus diverse, plus profonde et plus complexe. Paul mit la foi au pinacle, mais il plaça la charité au-dessus de la foi[ab]. Il affirma que la foi n'a que faire des œuvres, sans toutefois renoncer à celles-ci. Il n'était pas pélagien, mais il évoqua « le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres »[ac]. Il reconnut l'heureux sort des élus, mais laissa aussi entendre que le salut doit être universel, et doit viser la totalité du monde. Dieu fera miséricorde à tous. Tous les hommes ont vocation à être sauvés. Toutes les barrières doivent être abolies.

Paul prit le parti des faibles et des fous,[ad] et il défendit l'intérêt général, mettant les dons particuliers au service de tous.[ae]
Malgré ses défiances envers la raison, il la concilia avec la foi.[af] Il crut en la prédestination, mais en défendant la perspective d'une métamorphose morale de tout un chacun[ag] et il fut un prophète de la liberté.[ah]
Il est difficile de l'enfermer dans un système.

Renan et par Harnack l'ont considéré comme un penseur crypto-gnostique, et même comme un « Simon le Magicien ». Il a semblé céder à des formes de pensée dualistes. Ses idées furent poussées à l'extrême par certains de ses disciples. Les gnostiques, qui s'épanouissaient dans la Rome finissante, s'en emparèrent, pour leur usage.

La « gnose », apparue dans le monde gréco-romain entre le 1er et le 3ème siècle, s'efforçait alors de formuler la « philosophie » qui manquait à l'Évangile. Elle voulait helléniser le christianisme, mais elle voulait aussi se passer de l'Ancien Testament. Elle dénigra le Dieu « créateur » et « législateur », célébré dans la Thora, pour l'opposer à la figure du Dieu « sauveur » de l'Évangile.

Les premiers disciples de Jésus n'étaient pas préoccupés de philosophie. Mais les nouveaux convertis, à la culture plus gréco-romaine que sémitique, posaient des questions, ils avaient besoin d'explications, de systèmes. Les gnostiques s'efforcèrent de superposer au christianisme une ébauche de théologie, un ensemble de dogmes. Ils entreprirent d'y ajouter une métaphysique, une théogonie, une cosmologie et une philosophie de l'histoire.

Le nom de « gnose » (du grec *gnosis*, connaissance) témoigne de leurs intentions : atteindre la connaissance absolue, la connaissance de Dieu. Renan note que le mot gnostique (*gnosticos*) a le même sens que le mot *Bouddha*, « celui qui sait ». Le gnosticisme prétendait être la voie vers la connaissance intégrale de Dieu, du monde et de l'histoire.

L'Église des origines combattit d'emblée les sectes gnostiques, jugées « végétation empoisonnée ».[ai] Les points de désaccords profonds ne manquaient pas.
Les judéo-chrétiens voulaient conserver l'héritage de la Loi et des Prophètes, dont le Christ avait dit qu'il n'était pas venu pour l'« abolir », mais pour l'« accomplir ». Ils voulaient maintenir leur lien avec les

Écritures hébraïques. Mais les Écritures, du fait de certaines contradictions avec le message de Jésus, exigeaient à tout le moins des interprétations nouvelles.
L'interprétation est toujours possible, et l'on ne s'en priva pas. Mais une hellénisation de la Bible juive, à la manière philosophique, était manifestement impossible. C'est la raison pour laquelle les écoles gnostiques, qui appliquaient au 2ème siècle les modes de pensée de la philosophie grecque, ne voulaient pas reconnaître les Écritures et les traditions juives. Elles bâtirent à la place un système philosophique mélangeant raison grecque et mystique orientale, et se focalisant sur Jésus, le Christ, sauveur du monde.
Quelques spécialistes s'accordent sur le nom de Simon le Magicien, comme étant à l'origine de l'hérésie gnostique. Qui était ce Simon ? Ernest Renan, avec son goût habituel de la provocation, appuyée sur des références impeccables, suppute que Simon le Magicien pourrait bien être Paul lui-même. Adolf von Harnack, plus prudent, avance aussi cette hypothèse mais ne tranche pas la question.
Qu'il ait été ou non Simon le Magicien, Paul divisa les premiers chrétiens. Il influença les nouveaux convertis par son anti-judaïsme tourné contre la Loi, et il s'aliéna les judéo-chrétiens qui voulaient sauver l'Ancien Testament. Il inspira ceux qui se dressaient contre la Tradition, pour universaliser le message évangélique. Il voulait que la « bonne nouvelle » soit annoncée à l'ensemble des nations, et non seulement au peuple de l'Ancienne Alliance.

Les théoriciens gnostiques (Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin l'Égyptien, Marcion de Sinope, Carpocrate, Bardesane) reprirent et transformèrent les idées pauliniennes.

Au salut par la foi ou par les œuvres, les gnostiques substituèrent le salut par le savoir, le salut par la *gnose*. De quel savoir s'agit-il? Résumons. L'Être divin est infini, sa nature est inconcevable, bien au-dessus de toute pensée humaine. De lui émanent des êtres « intermédiaires » (les Éons). Parmi eux, le Démiurge, créateur du Cosmos. C'est un être mauvais, car la Matière est le réceptacle du Mal. Le monde matériel a été créé par des puissances maléfiques, et le seul fait d'exister est un péché, puisque l'existence du monde est due à un Esprit déchu.
Le Dieu de l'Ancien Testament, créateur du monde et de ses imperfections, n'est autre que ce Démiurge. Les gnostiques rejettent donc la Bible juive puisqu'elle déifie le créateur d'un monde « satanique ».

A ce Dieu Créateur, à ce Démiurge méchant, ils opposent le Dieu Sauveur, le Dieu Bon.
C'est lui qui sanctifie et délivre quelques rares élus, en séparant leur esprit de la matière et du monde. Le vulgaire profane est exclu du salut. Basilide a cette formule caractéristique: « Les hommes, c'est nous ; les autres ne sont que porcs et chiens »[aj], et cette autre : « Je parle pour un sur mille ».[ak]

Le gnosticisme est profondément dualiste. Le Dieu, principe du Bien, est séparé du monde dont la Matière est principe du Mal. L'Esprit de Dieu ne peut en aucune manière prendre part à ce monde matériel, essentiellement mauvais. Il n'a pas pu s'incarner dans la chair humaine, vouée au mal. On doit donc distinguer les « deux natures » : celle de Jésus, simplement homme, et celle du Christ, être divin. Le Christ est un pur esprit ; son incarnation n'est qu'une illusion, une simple apparence (en grec «dokèsis», d'où le nom donné à cette doctrine : le docétisme).

Beaucoup d'idées gnostiques offrent des analogies avec le calvinisme : domination du Mal sur ce bas monde, dualisme marqué entre le Bien et le Mal, élection de quelques saints et déchéance de tous, impossibilité de comprendre quoi que ce soit aux choses divines par le moyen de la raison, révélation réservée aux rares élus.
En revanche, certaines idées de la gnose sont franchement incompatibles avec le christianisme, réformé ou non. Ainsi l'idée que le Dieu de la Bible est un « mauvais Dieu ».

La gnose fut immédiatement réfutée par l'Église. Marcion fut excommunié en 144 à Rome. Saint Irénée de Lyon s'attaqua aux gnostiques dans *Contre les hérésies*. A leur dualisme, et à leur pessimisme, il opposa l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi qu'une vision optimiste de la chute d'Adam et Ève, rachetée par le sacrifice du Christ.

Mais au 3ème siècle, le gnosticisme reprit une seconde vie avec Mani, qui prêcha à travers tout le Moyen-Orient. Ses idées atteignirent une vaste zone, de la Gaule à la Chine. Le manichéisme, influencé par l'ancien mazdéisme iranien et le zoroastrisme indo-iranien, et empreint d'éléments bouddhistes, incarne une version extrême de la gnose.
L'univers est coupé en deux, d'un côté le Bien et la lumière, de l'autre le Mal et les ténèbres. La lumière et les ténèbres coexistent depuis l'origine,

sans se mêler. Le manichéisme postule qu'une catastrophe universelle eut lieu au commencement du monde, et que les ténèbres entrèrent alors dans le domaine de la lumière. Le combat de la lumière et des ténèbres est celui du bien et du mal. Satan, le « Prince des Ténèbres », s'oppose à Dieu, Dieu de la lumière.
Participant à cette lutte, le manichéen doit aider à rétablir l'ordre, pour en finir avec la confusion. Il faut que d'un côté soit la lumière, de l'autre la nuit. L'âme de tout homme étant tissée de lumière et son corps alourdi de matière, l'objectif premier est de séparer l'une de l'autre. La rupture achevée, l'âme ira se fondre dans la grande lumière divine.
Les Pères de l'Église s'efforcèrent de répondre aux thèses des gnostiques et des manichéens.

Clément d'Alexandrie, disciple de l'École platonicienne, argumenta que le christianisme est conciliable avec une philosophie rationnelle, et que la foi peut aller avec la raison. Le Christ est le *Logos*, il incarne la loi rationnelle du monde, dispensée au bénéfice de toute l'humanité. La salvation universelle, opérant sur toute l'histoire de l'humanité, est garantie par la bonté de Dieu et la responsabilité de l'homme.

Tertullien fit valoir que la conception gnostique d'un Dieu censé être souverainement puissant, mais restant inactif, passif, « inerte », « léthargique », était contradictoire, contraire au bon sens, et somme toute scandaleuse.
Le Dieu bon doit avoir une obligation de se manifester lui-même par ses œuvres. Il ne saurait rester caché, car cela reviendrait à faire du Dieu bon un Dieu « pervers », complice de la cruauté et de la barbarie du Démiurge.
Si la bonté du Dieu bon ne s'applique pas à tous, si elle ne sauve pas les hommes en général, c'est qu'elle est imparfaite, « défectueuse et petite », ce qui est contradictoire. En conséquence, le salut universel est certain.

Origène réaffirma l'unicité du principe divin, contre le dualisme de Marcion, de Valentin et de Basilide. Dieu est l'unique puissance, à la fois créateur et sauveur du monde. Toute la diversité du monde sera ramenée, à la fin des temps, à l'unité d'un accord parfait.
Le Dieu bon est aussi le Dieu juste, puisque dans la nature divine, on ne saurait concevoir une bonté sans justice, ni une justice sans bonté.

Dieu, bon et juste, n'use d'aucune contrainte ; il préserve la liberté de chaque esprit, mais il s'y prend avec une telle sagesse que tous finissent par contribuer à l'accord du monde.
Origène concevait l'univers comme « un animal immense et énorme », gouverné par la raison de Dieu, comme par une âme unique. Tous les esprits sont égaux. Les âmes peuvent défaillir, mais aussi croître et progresser, et retourner à Dieu. Aucune âme ne peut déchoir de façon définitive et irrémédiable.

Origène soulignait le libre arbitre de l'âme, et la parenté entre la raison humaine et la divine nature. A la fin des temps, les inévitables inégalités et divergences provoquées par la diversité des intelligences, se résorberont en un accord unique, en un monde « commun ».

L'optimisme d'Origène offre un antidote roboratif contre le pessimisme des Temps modernes. Il fut le précurseur d'une philosophie politique de la mondialisation et d'une théologie politique du salut de tous.

Parmi ceux qui s'attaquèrent à la gnose, Saint Augustin occupe une place spéciale parce qu'il avait été lui-même victime de l'hérésie manichéenne, comme il le raconte dans les *Confessions*. Après sa rupture éclatante avec le manichéisme et sa conversion au christianisme, il s'attaqua à la célèbre question de l'existence du mal.

Pour la gnose, le principe du mal était au centre. Le mal, c'est le Démiurge, adversaire irréconciliable du Dieu du Salut.
Augustin nia purement et simplement l'existence du mal. Le mal n'est rien d'autre que la privation du bien. Le mal est un non-être. Quoiqu'on puisse penser de cette assertion, on ne peut nier qu'elle est fondamentalement non dualiste.
Augustin, toutefois, n'évacua pas de sa pensée toute tendance dualiste. Il affirma la coupure irrémédiable entre les élus et les déchus, et souligna l'opposition entre le mal qui domine le monde depuis le péché originel, et le salut qui ne peut venir que de Dieu seul.

Les premiers Pères de l'Église s'étaient donc immédiatement insurgés contre le dualisme et le pessimisme gnostiques, parce qu'ils menaçaient le message essentiel de l'Évangile. Harnack estime que toute l'histoire de la pensée du Moyen Age peut s'interpréter comme une tentative « catholique » de se protéger contre le syndrome gnostique.

Mais on pourrait aussi interpréter la fin du Moyen Age comme annonçant en fait la revanche de la gnose sur le catholicisme, revanche qui devait se révéler pleinement à travers les succès de la Réforme.

Par son biais, la gnose a réussi à ré-introduire dans la pensée occidentale et dans la modernité tout entière des formes aiguës de dualisme et un pessimisme irrémissible.

Le dualisme et le pessimisme, partagés par la Réforme et la gnose, entretiennent aussi un rapport profond, structurel, avec les Temps modernes. Eric Voegelin le formule ainsi : les Temps modernes sont un échec de l'histoire, ils représentent une régression, un retour au paganisme et à la gnose. C'est pourquoi il propose de qualifier l'époque moderne de « gnostique ».

Hans Blumenberg, tout en s'élevant contre cette thèse radicale, la confirme cependant en partie[al]. Les Temps modernes ne sont pas une « nouvelle gnose ». Ils sont « le dépassement de la gnose », propose-t-il. Ils ont assimilé la gnose, ils l'ont dialectisée et poussée à ses limites.

La régression païenne et la tentation gnostique s'étaient déjà manifestées avec force dès le début du christianisme, mais avaient été réfutées, en apparence. Le Moyen Age s'était aussi efforcé d'éradiquer la gnose, toujours résurgente. Si l'on suit Voegelin, la Réforme a réintroduit partiellement certains thèmes gnostiques dans le cadre du christianisme réformé, comme le dualisme bien/mal, le pessimisme de rigueur dans un monde mauvais et la « connaissance » (ou la « grâce ») réservée aux « élus ».

Dans cette lecture, l'histoire des Temps modernes témoignerait du retour en force d'une nouvelle gnose, y compris sous une forme laïcisée et mondanisée, dans les philosophies des Lumières, dans l'hégélianisme ou dans le positivisme.

Si l'on peut affirmer que les Temps modernes sont « gnostiques », alors il faut aussi reconnaître qu'ils s'opposent frontalement au christianisme originel. Hans Blumenberg renâcle à adopter cette thèse tranchée. Il veut encore « sauver » la modernité, la « légitimer ». Le christianisme originel

a encore un rôle à jouer dans cette modernité légitimée. Quel rôle ? La réponse dépend du regard que l'on pose sur la Réforme. La Réforme incarne-t-elle la modernité chrétienne, ou bien n'est-elle décidément rien de plus qu'une nouvelle gnose ?

Mais si la Réforme a subi l'influence de la gnose, comme le pense Voegelin, si elle incarne même un nouvelle gnose, alors on pourrait en induire l'« illégitimité » des Temps modernes.

Blumenberg refuse ce jugement fatal. Les Temps modernes ont su « dépasser » la gnose, dit-il. Du coup, la Réforme et la modernité peuvent être « sauvées », l'une avec l'autre. En appui à la thèse du « dépassement », Blumenberg affirme deux choses. D'une part les Temps modernes ont surmonté le dualisme du Dieu créateur et du Dieu sauveur, et d'autre part, ils ont promu une nouvelle « qualité de la conscience ».

Analysons ces deux arguments.

Le dualisme du Dieu créateur et du Dieu sauveur était la thèse principale de Marcion. Pour lui, l'idée d'un Dieu unique, à la fois créateur et sauveur, était contradictoire car si Dieu est le créateur unique et tout-puissant du monde, il ne peut pas vouloir la destruction de sa création. Qu'un Dieu « tout-puissant » ait besoin de sauver sa propre création est illogique. Il était plus logique qu'il y eût un Dieu créateur s'opposant au Dieu sauveur, et que celui-ci dût vaincre celui-là. Le Dieu bon, « étranger » au monde, pouvait alors anéantir un cosmos qu'il n'avait pas créé, et prêcher la désobéissance envers une Loi qu'il n'avait pas donnée. La Rédemption équivalait à éclairer l'homme sur l'imposture fondamentale du cosmos et de la Loi, due au Dieu mauvais. Et la gnose était la « connaissance » de cette imposture.

Mais le prix de la coupure, le coût de la séparation entre le Dieu « étranger » et le monde, est la perte de l'unité métaphysique et cosmique, et la destruction de la confiance dans le monde, désormais lieu du mal.

Les hommes doivent alors laisser derrière eux le monde, terre étrangère, terre du mal. Ils sont invités à émigrer dans le ciel, comme dans « un magnifique pays étranger », par la grâce du Dieu bon.

La gnose promettait ce salut à ses adeptes, au prix de la diabolisation du monde. Il fallait rejeter radicalement ce monde mauvais, démoniaque.

Les penseurs chrétiens ont toujours nié la thèse gnostique du monde mauvais. Ils veulent sauver le cosmos, maintenir une unité profonde entre l'immanence du monde et la transcendance divine. Le monde ne peut être seulement la prison du mal. Le mal ne peut rester invaincu. L'homme peut et doit être responsable du monde.[am] Dieu peut être à la fois créateur *et* sauveur.

Blumenberg dit que cette solution représente le « premier dépassement » de la gnose par les modernes.

Le « second dépassement » de la gnose a eu lieu avec l'apparition d'une nouvelle « qualité de la conscience », avec la prise de conscience de la liberté humaine.
L'« élu » a la charge de témoigner de son élection. Il est responsable de l'état du monde, il se trouve porteur d'une exigence tournée vers l'avenir, cherchant dans l'action la preuve de sa grâce. Il peut entreprendre de s'affirmer. C'est ainsi que la modernité a commencé. Le monde peut être « mauvais » ou « indifférent », mais l'« élu » s'affirme libre, créateur.

Copernic a montré la vraie place de l'humanité, reléguée dans les confins de l'univers. Perdus aux marges du monde, les hommes devaient s'inventer un rôle, une mission. Face au cosmos muet, ils étaient égarés dans l'infini, ils n'avaient plus pour territoire que leurs propres représentations. Il ne leur restait qu'à définir et à exprimer une volonté, une volonté de représentation, une volonté de puissance, une volonté de vivre.

L'homme était perdu dans le cosmos, mais il pouvait aussi s'affirmer sans limites, et dépasser un univers qui le niait. Le début des Temps modernes correspond à ce moment : l'individu est magnifié, dans un monde indifférent. C'est là le « deuxième dépassement » de la gnose, selon Blumenberg.

Ces deux « dépassements » ont-ils réellement eu lieu ? Le moment augustinien et le moment copernicien ont-ils vraiment permis de « dépasser » la gnose?

On peut en douter.

En liquidant le Moyen Âge, les Temps modernes ont fait ressurgir, à nouveaux frais, l'ancien dualisme et l'ancien pessimisme gnostiques. La gnose est plus moderne que jamais: le mal est toujours là, et l'homme n'est toujours pas libre.

Il est extrêmement significatif que la Réforme ait revendiqué dès le début de l'époque moderne les idées de prédestination, de serf arbitre, de péché originel, et qu'elle ait condamné l'humanité à la déchéance, à l'exception de rares élus.
Contre les arguments de Blumenberg, il faut affirmer que la Réforme ne « dépasse » pas la gnose. Elle ne fait que la « transposer ».

Augustin lui-même n'avait pas réellement « dépassé » la gnose. Il lutta contre elle avec vigueur, à la fin de l'Empire romain. Mais expliqua-t-il le mal ? Sut-il convaincre les générations suivantes, y compris les futurs « modernes », que le mal n'est qu'un « non-être » ? Luther fut un temps moine augustin. L'œuvre immense du docteur d'Hippone n'a pas suffi, semble-t-il, à persuader Luther et Calvin, ces deux « modernes », de la non-essence du mal.

Augustin avait gardé de l'influence manichéenne des inflexions dualistes et un tour de pensée privilégiant les coupures tranchantes et les oppositions absolues : le dualisme du péché et de la grâce, la séparation entre « les hommes qui vivent selon l'homme » et « les hommes qui vivent selon Dieu », la coupure entre le « ciel du ciel » et la terre, l'abîme entre Dieu et le néant.

Augustin avait été de tous les combats de son temps, contre Pélage et contre Mani, contre les donatistes et contre les ariens. Ces luttes contre les hérésies contribuèrent à assurer le dogme catholique. Mais ces succès mêmes pouvaient entraîner sur des pentes glissantes. Certaines des idées d'Augustin n'ont pas manqué de poser de sérieux problèmes du point de vue du dogme. Les querelles sur le mérite des œuvres, entre pélagiens, semi-pélagiens et anti-pélagiens, ou sur la question de la prédestination, en témoignent. Augustin continua sur ces questions de susciter une opposition larvée au sein de l'Église officielle, à cause des conclusions extrémistes que l'on pouvait tirer de certaines de ses positions. Harnack

résume ainsi : au cours des siècles, « l'Église s'oppose secrètement de plus en plus à Augustin »[an]

Avant Augustin, les Pères de l'Église prônaient la morale de la chrétienté populaire, stoïque, pélagienne, attachée au mérite des œuvres, non dépourvue d'accents rationalistes. La morale d'Augustin est en rupture complète avec cette tradition. C'est une morale anti-pélagienne, fidéiste, élitiste, réservée à une élite d'élus prédestinés. Quoique fort éloignée du sens commun, cette nouvelle conception de la morale devait voir son influence se développer et s'étendre jusqu'à nos jours, après avoir été reprise par la Réforme.

Au 5ème siècle, face à la doctrine d'Augustin, d'autres tendances de pensée traversaient le christianisme comme le néo-platonisme, ou le stoïcisme, qui auraient pu s'imposer alors.
Mais Augustin favorisa la victoire d'une conception radicale, fort improbable et très peu populaire. On peut la résumer d'une phrase : seuls quelques élus prédestinés seront sauvés. Quant à la « masse », elle est perdue pour toujours: *massa perditionis*.

Jusque là les chrétiens avaient eu une vue assez optimiste de la nature humaine et une espérance raisonnable pour eux-mêmes. Il n'y avait pas lieu de sombrer dans le désespoir. Le mot « évangile » se traduit du grec par « Bonne Nouvelle » .
Augustin accentua le pessimisme paulinien, le rendit plus rigoureux. Le mal était le levier de toute action humaine. Les hommes n'avaient d'ennemis qu'eux-mêmes. Tout ce qui n'était pas Dieu, était péché. En Dieu seul était le bien. Il fallait se rendre sans condition à Dieu, et se soumettre entièrement à l'Église.

Avant Augustin, on oscillait entre la crainte du châtiment et l'espoir irraisonné du salut. On se reposait sur le libre arbitre et sur ses propres mérites pour sauver son âme.
Augustin affirma que le péché est inhérent à l'homme. La chute d'Adam est la source de la damnation pour tous. Pour quelques rares élus, il y a l'infime espoir de la grâce.

L'Église reprit une partie de ces conceptions. Le chrétien, convaincu d'être un pécheur, devait renoncer à ses propres forces pour son salut, et garder confiance dans la grâce du Dieu miséricordieux.

Mais sur les questions du mérite des œuvres, de l'élection et de la prédestination, l'Église était moins assurée. On ne pouvait pas déduire l'idée de prédestination des paroles de Jésus. C'était d'abord une idée paulinienne, non christique. Augustin avait donc sur ce point innové par rapport à la tradition évangélique, en poussant à leurs conséquences extrêmes les vues de Paul. D'où de fortes oppositions au sein de l'Église, en particulier de la part des ordres monastiques.

S'écartant du christianisme de la « Bonne Nouvelle », Augustin avait infléchi le dogme catholique dans un sens globalement pessimiste pour la masse des pécheurs. Il n'avait jamais complètement surmonté le manichéisme de sa jeunesse. Sa doctrine du péché contenait toujours un élément gnostique latent. La structure même de sa pensée était, comme on l'a noté, dualiste, à la manière manichéenne (Dieu et la chute, le péché et la grâce, les deux « Cités »). Harnack résume ce gnosticisme d'Augustin dans une formule lapidaire : « Augustin est un deuxième Marcion ».

Précisant ce lien entre Augustin et la gnose, Hans Blumenberg[ao] a comparé le dogme augustinien de la faute universelle à la croyance de Marcion en la « méchanceté » du législateur de l'Ancien Testament. La doctrine de la prédestination absolue et du petit nombre d'élus est empruntée à S. Paul, et elle est parfaitement compatible avec la gnose de la corruption du monde.

Augustin avait critiqué dans ses écrits le dualisme gnostique et manichéen et il avait soutenu le principe de l'unité de toute la Création en Dieu. Mais il a introduit une autre forme de dualisme : la séparation des élus et des bannis, ce qui implique une responsabilité divine dans le mal. La prédestination donne à Dieu un rôle initial dans la corruption cosmique.

C'est pourquoi Blumenberg admet qu'Augustin n'a pas «dépassé» la gnose, mais l'a seulement «transposée». Il a esquissé la figure d'un Dieu tout-puissant et caché, à la souveraineté absolue et incompréhensible. Et la gnose continuait de transparaître dans l'augustinisme, sous les espèces de la coupure irrémédiable entre les élus et les déchus, dans l'obscurité abyssale du dessein divin.

L'augustinisme n'a pas peu contribué à établir en chrétienté la « terreur » d'un ordre divin de structure gnostique. L'invention du purgatoire[ap] au début du Moyen Âge fut une tentative d'apaiser la panique des âmes incertaines, potentiellement damnées. Il fallut attendre un certain retour de la raison, à l'apogée de la scolastique médiévale, pour réfuter intellectuellement la gnose. Cette réfutation fut d'ailleurs loin d'être définitive. En témoignent ses multiples résurgences ultérieures, sous d'autres formes, jusqu'à nos jours.[aq]

La faute originelle, la culpabilité éternelle de l'homme, la résignation devant la prédestination au bien ou au mal, affectant chaque individu, l'annulation de toute responsabilité individuelle dans l'état du monde, le reniement de la raison, la renonciation à transformer par l'action une réalité foncièrement déchue, voilà autant de nouvelles têtes repoussant sans cesse sur l'Hydre gnostique, décidément non vaincue.

Paul et Augustin, avaient un point commun avec Marcion et Mani: le goût pour le dualisme.
Augustin conçut pour sa part une synthèse de gnosticisme, de néo-platonisme, de paulinisme enchevêtrés avec le christianisme originel. Par son gnosticisme « non dépassé » mais « transposé », et par l'affirmation de la prédestination, il fut sans aucun doute l'un des précurseurs de la Réforme.

De fait, la Réforme pourrait être elle-même considérée comme une « transposition » moderne de la gnose. L'œuvre de Calvin a été assimilée à un « Coran gnostique » par E. Voegelin.[ar] Luther ou Calvin ne furent pas des seconds ou des troisièmes Marcion. Mais, de même qu'Augustin « transposa » les idées gnostiques au moment de la crise de l'Empire romain, Luther et Calvin ont assuré la « transposition » de l'augustinisme et du gnosticisme au début des Temps modernes.

C'est à l'analyse de cette « transposition » que l'on va maintenant procéder. Il faut comprendre la profondeur de l'influence des idées-mères, contenues dans les *sola* luthériens. Ces idées ont été ensuite largement reçues par la « modernité », et universellement mondanisées sous les espèces du nominalisme, du déterminisme et de l'individualisme.

En finir avec les «fictions»

Frayée par les scolastiques au tournant du premier millénaire, la méthode nominaliste apparut d'emblée comme une voie nouvelle, dénommée dès lors *via moderna*. Mille ans plus tard, la « voie » du nominalisme reste plus moderne que jamais.

La formule de Luther, « seule la foi », résume à elle seule tout ce à quoi tendent le nominalisme et l'antirationalisme. On peut qualifier de « nominalistes » l'irrationalisme et l'arbitraire de l'élection et de la prédestination, la perdition sans cause de toute l'humanité, la sanctification du « propre » (du particulier) et la déchéance du « commun » (du général), et plus généralement l'impuissance de la raison, la renonciation à pouvoir comprendre jamais un monde régi par des lois absolument hors de portée de l'intelligence et du langage des hommes.

L'antirationalisme nominaliste de Luther apparut dans un temps où commençaient d'être encouragées les « lumières » de la raison et de l'humanisme. Ce n'était sans doute pas un hasard. Vers la fin de l'*Aufklärung*, un nominaliste de choc, Schopenhauer, attaqua avec une

verve acrimonieuse, le « gribouillage des philosophastres », leurs idées « abstraites » et « générales », leurs « suprêmes abstractions », qui ne sont, pour tout dire, que des « bulles de savon ».[as]

De façon révélatrice, Schopenhauer critiqua férocement la langue allemande elle-même, dont les mécanismes facilitent l'agglutination de concepts hétéroclites. « Devant certains mots, tels que droit, liberté, le bien, l'être, cet absurde infinitif de la copule, – et d'autres du même genre, l'Allemand est pris de vertige, tombe aussitôt dans une sorte de délire, et commence à se répandre en phrases ampoulées et absurdes, en alignant artificiellement ensemble les concepts les plus éloignés et par conséquent les plus creux ; au lieu de fixer les yeux sur la réalité et de voir telles qu'elles sont les choses et leurs relations. »[at]
Schopenhauer s'en prit aux maîtres allemands de l'idéalisme, Kant et Hegel[au]. Il les accusa de duper le monde, avec des idées de morale universelle ou de « dignité de l'homme ».[av] Le droit n'était plus qu'une « ombre », un concept « négatif ».[aw] A sa place, Schopenhauer prôna l'égoïsme sacré de l'individu.[ax]
Enfin, en bon luthérien, Schopenhauer nia le libre arbitre, et se déclara un fervent partisan du déterminisme.[ay]
Trois siècles après Luther, il continuait d'incarner parfaitement la ligne « moderne », que l'on peut résumer en trois mots : nominalisme, individualisme et déterminisme.

Luther et Calvin, avec leur fidéisme, leur biblicisme, leur antirationalisme et leur exaltation des singularités (électives), avaient donné au nominalisme de la *via moderna* une nouvelle impulsion et une nouvelle direction. La Réforme accéléra et affirma la transition entre l'ancien nominalisme scolastique, relativement modéré, et un néo-nominalisme, plus radical, et même outrancier.

Luther avait commencé par subir l'influence de Gabriel Biel dont il avait lu les *Commentaires sur les sentences*. Disciple de Guillaume d'Ockham, Biel mettait l'accent sur l'omnipotence et la liberté de Dieu : Dieu n'est tenu par aucune loi, ni même celles qu'il édicte. Il peut décider à tout moment de changer les lois de la nature, ou les structures mêmes de la pensée. Il peut contredire le sens commun, et les règles de la simple raison.

Gabriel Biel insistait sur le pouvoir de la volonté humaine, capable par ses seules forces d'aimer Dieu. D'une manière générale, Biel, moine franciscain comme S. Bonaventure, Duns Scot, et Guillaume d'Ockham, s'efforçait de magnifier la dignité de la nature en tant qu'œuvre du Créateur.

Mais ces idées étaient incompatibles avec ce qui devait devenir le système de Luther : la corruption totale de la nature, l'impuissance de la raison et le serf-arbitre de la volonté.
Luther accusa Biel de « pélagiser avec son Scot »[az]. La raison étant intrinsèquement pervertie par le péché, il se détermina pour un nominalisme radical.

Dans la théologie nominaliste, la raison est infiniment éloignée de toute compréhension de la volonté divine. La raison peut éventuellement élaborer des lois générales. Mais ces lois restent trop humaines, trop raisonnables. Complètement étranger à elles, absolument transcendant, il y a le fait divin, singulier, brut, indiscutable, inexplicable. Il y a la volonté d'un Dieu inscrutable, qui décide des événements et des destins, et les déploie dans le monde comme autant de décisions éparses. Les données divines, juxtaposées dans l'éternité, sont impossibles à lier, ou à embrasser par des lois accessibles à l'entendement humain.

Le nominalisme de Luther se caractérisait aussi du point de vue stylistique, par l'emphase portée sur la lettre du texte biblique. De la Bible seule, on peut extraire des sources et des preuves irréfutables, indiscutables, décisives. Le respect pour le texte sacré doit être absolu, même quand il est contradictoire ou obscur. Quand un texte se prête à plusieurs interprétations, éventuellement contraires, il faut choisir l'interprétation la plus littérale, et la moins métaphorique possible.[ba]

L'interprétation littérale offre de substantiels avantages tactiques. Les textes sacrés pris à la lettre deviennent alors strictement auto-référentiels, et les zélateurs y trouvent aisément tous les arguments nécessaires, y compris les signes patents de leur propre élection. Par exemple, lorsque les « saints » protestants ou les « élus » puritains lisent le verset biblique: « Mais les saints du Très Haut recevront le royaume, et ils posséderont le royaume éternellement, d'éternité en éternité »,[bb] ils le prennent au sens littéral. Ce verset leur sert de titre de propriété sur les terres du « royaume », c'est-à-dire passer utilement pour un titre de propriété

foncière sur des terres bien réelles. Les puritains en ont tiré une justification biblique, littérale, pour la conquête des territoires de l'Ouest du continent américain. Le texte biblique leur en garantissait par anticipation la « destinée manifeste ».
Le texte biblique forme pour les « saints » le titre principal à la conviction d'être parmi les *choisis*. Les mots du texte révélé incarnent l'expression de la volonté divine. La lettre du texte sacré offre la tangible et rassurante preuve dont les « saints » ont besoin, n'en ayant aucune autre à disposition.
Toute interprétation plus ouverte, dubitative ou distanciée, serait déjà une défaite morale, une tentation du démon du doute.

Pour les « élus », les textes canoniques de la Loi et des prophètes traduisent dans leurs profondeurs les infinies nuances du projet divin. Un trésor caché dort dans les milliers de lettres du texte sacré. Seules les âmes choisies peuvent y avoir accès. La récompense est là, celée, invisible à tout le « reste ».

La sacralisation *littérale* du langage biblique implique que le texte sacré ne peut se référer qu'à lui-même, ne trouve sa justification qu'en lui-même. Il ne souffre aucune *critique ;* il est logiquement *indécidable*.

Mais peu importe! La foi se passe volontiers de la logique, et n'a aucun besoin de critique. Dans la dynamique du complexe électif, le besoin d'interprétation littérale se fait toujours plus pressant, nécessaire. La certitude irrationnelle de l'élection induit un biais permanent en faveur du fétichisme littéral, qui peut aller jusqu'à une sorte d'idolâtrie alphabétique, et même numérique, la moindre lettre témoignant alors du sacré, du divin à l'œuvre dans le texte.

La littéralité divine du texte de la Bible équivaut structurellement à celle du Coran « incréé », dicté par l'ange au Prophète illettré. L'idée d'une « descente » divine (*Tanzil*) du Coran est la croyance majoritaire en Islam. La tentative avortée, et par la suite systématiquement condamnée, d'une interprétation plus « rationaliste » et « historique » du texte coranique, comme celle des Mu`tazilites ou d'Ibn Rushd (Averroës) en témoigne amplement.

Mais l'inscription directe du divin dans le monde sous forme *littérale* pose nécessairement question. Dans quelle mesure la *parole* divine peut-

elle s'incarner dans des *lettres* ? Ces images de sons et de phonèmes, peuvent-ils enclore le divin, tout le divin, dans le corset d'un alphabet limité ou les nuances d'une mélopée ?

Oui, répondent Luther et Calvin. Le texte sacré révèle tout le divin. D'où le biblicisme, le respect absolu de la lettre et l'approche littérale des textes. D'où aussi le nominalisme, qui se trouve être par ailleurs l'une des composantes les plus prégnantes de l'idéologie des Temps modernes.

Pour comprendre cette intéressante coïncidence, il faut revenir à nouveau aux sources premières.

Les précurseurs des nominalistes furent les Cyniques et les Stoïciens. Diogène disait: « *Pour moi, Platon, je vois bien la tasse et la table, mais je ne vois pas du tout l'idée de table ni l'idée de tasse.* »[bc]

Les nominalistes *ne voient pas* les idées. Les idées ne sont que des mots, de simples « noms ». L'esprit ne peut saisir que des choses concrètes, individuelles, et non le général (qui n'existe pas, et qui n'est qu'un mot).

Platon croyait en la réalité des idées. Aristote, plus terre à terre, pensait déjà que les idées n'ont d'existence que dans les esprits, en tant qu'abstractions.

Mille ans plus tard, Boèce relança la bataille avec la « querelle des universaux ».[bd] Les meilleurs penseurs du Moyen Âge prirent tous position à ce sujet. Leurs débats précisèrent les contours de ce déchirement majeur, – fondateur.

Ces querelles multiséculaires peuvent être simplement résumées. Les « nominalistes » et les « réalistes » incarnent respectivement deux directions absolument opposées du mouvement des âmes : la « chute » (originelle), et le « retour » (à Dieu).
L'inspiration fondamentale des nominalistes correspond au mouvement de l'âme chutant vers le concret et dans la matière. Ils privilégient en conséquence le sensible, l'individuel, le singulier et le contingent. Ils perçoivent avant tout ce qui sépare les êtres, leurs différences.

A l'inverse, les « réalistes » perçoivent mieux les relations, les rapports, les ressemblances, les ensembles. Ils s'efforcent d'intégrer, d'absorber le multiple dans l'un. Ils aspirent à s'extraire de la matière et à remonter toujours plus haut, vers les idées, vers le divin.

D'une manière générale, les nominalistes sont beaucoup plus pessimistes que les réalistes quant aux possibilités de la raison humaine. La connaissance humaine est limitée par nature. L'homme perçoit mieux l'être sous ses formes inférieures. Plus les êtres sont inférieurs, plus ils lui sont perceptibles. Plus les êtres sont supérieurs, moins ils sont perceptibles, et moins ils sont intelligibles. Pour l'homme, il est donc bien plus aisé de percevoir l'être pour *ce qu'il n'est pas,* que pour *ce qu'il est*. Ce que l'être *est* vraiment reste toujours caché. Ce qui reste caché, la singularité unique de l'être, sa cause essentielle, comment le déployer, le révéler ?

Pour le célèbre Abélard, seuls existent réellement les individus. Et toute existence est nécessairement individuelle. Doués d'une caractéristique personnelle, les êtres se distinguent tous les uns des autres, par leur matière, par leur forme et par leur essence.
En conséquence, les espèces et les genres n'ont aucune réalité, ce ne sont que des « mots » (*voces*) et non des « choses » (*res*) comme disait Roscelin de Compiègne au 11ème siècle.
Cependant les hommes, quoique tous distincts, ont en commun le fait qu'ils sont tous des hommes. Comment caractériser cette communauté de nature ? Elle n'est ni dans les hommes pris un à un, ni dans leur totalité. Alors où est-elle ? « Dans les mots, et eux seuls », répond Abélard. L'universel n'est ni une chose ni une idée : ce n'est qu'un mot. Et les mots ne sont jamais que des « institutions », créées par les hommes. Il faut en conclure que l'universel n'est qu'un objet d'opinion, une « fiction de l'esprit », un « château fantastique », une « cité de nos songes ».

A la fin du 13ème siècle, les deux camps étaient nettement disposés. D'un côté, le thomisme, professé par les dominicains, soutenait que la foi pouvait s'associer avec la raison, pour tenter de formuler une explication cohérente de la Création. De l'autre, les nominalistes et les scotistes, pour la plupart franciscains, se méfiaient de la raison. Ils en apercevaient surtout les limites, et beaucoup moins les capacités. Ils soumettaient les maîtres de l'âge classique à une critique sans concession, et les thèses

nominalistes ne cessaient de se conforter. La *via moderna* était toujours plus « à la mode » (c'était le même mot).

Au 14ème siècle, Guillaume d'Ockhambe radicalisa la question, d'une manière particulièrement corrosive. Il s'opposa d'une façon tranchante à toute la tradition « réaliste » incarnée par S. Thomas d'Aquin, et même aux formes de nominalisme modéré comme celles de Duns Scot.

Ockham professait l'esprit franciscain de pauvreté et le refus de la propriété. Il étendit cette attitude franciscaine à la sphère philosophique, en privilégiant l'humilité. Le but de la science n'est pas de chercher ce qui « est », mais seulement ce que l'on peut « connaître ». D'où le principe de « parcimonie », plus connu sous le nom de « rasoir d'Ockham » : il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

Les choses sont essentiellement singulières, et elles ne doivent cette singularité qu'à elles-mêmes. Les universaux n'ont aucune existence. Les concepts ne sont que des « idoles ». Ils n'offrent rien d'autre qu'une connaissance trouble et confuse.
Il faut raisonner seulement sur les choses réelles, et non sur ces « idoles », qui n'existent pas – ni dans notre esprit ni hors de notre esprit, et qui ne sont que des mots.

La réalité n'est constituée que de choses singulières. La seule connaissance possible est celle qui s'applique à chacune de ces choses singulières.
Toutes les choses forment une multitude absolument hétéroclite. L'intelligence est incapable d'en extraire quoi que ce soit de précis. Les concepts généraux sont tout ce qui résulte de cette vision nécessairement confuse. Une pierre existe, singulière. Mais l'idée de la pierre reste fort vague: elle ne peut valablement se rapporter qu'à telle pierre particulière. A chaque pierre correspond une idée particulière de la pierre.
Conséquence : tout individu est renvoyé à son individualité propre, et uniquement à elle. Toute idée de « communauté », de « participation » à un idéal commun est abolie. Par extension l'idée même d' « humanité » est invalide.

Ce nominalisme exacerbé reflétait une méfiance radicale envers la raison et le langage, et un dégoût de la scolastique. Après des siècles de

discussions jugées stériles, un certain « bon sens » pouvait enfin prendre sa revanche et s'affirmer sans mesure.

Toute la sagesse ancienne et toute la philosophie classique ne pouvaient donner aucune certitude à l'homme. Dans un monde d'entités singulières, sans liaisons nécessaires entre elles, il ne pouvait plus y avoir que des intuitions directes, immédiates. Il ne pouvait y avoir de véritables connaissances que liées aux choses concrètes, particulières. Les abstractions étaient par définition coupées de toute réalité.

Ockham poussa fort loin la critique de la raison. Pour commencer, la raison est incapable de répondre à la question de l'immortalité de l'âme. Elle est impuissante à résoudre les apories sur la liberté et la nécessité. Seule la foi pouvait répondre. L'univers est totalement contingent, dépendant de l'arbitraire divin. Sans la foi, l'esprit humain est livré à l'ignorance, à l'errance ou au scepticisme.

Le nominalisme d'Ockham remettait aussi en cause la conception « catholique » de l'Église. L'Église n'était qu'une simple réalité sociale, l'addition d'une multitude de croyants. Seule comptait la foi individuelle de chacun des croyants. A la limite, l'Église eût pu ne subsister que dans un seul individu, seul élu survivant, après la disparition de l'humanité entière.

Ce système de pensée encourageait fortement les individualités aux dépens des institutions. Un seul absolu s'imposait désormais: la Parole de Dieu consignée dans les Écritures, indépendante de toute médiation. En cas de conflit avec les autorités du jour, et contre l'Église même, les Écritures restaient infaillibles. Le pape et les conciles pouvaient se tromper, mais la Bible était toujours fiable. Son autorité délivrait de toute autre autorité institutionnelle. C'est dans ce sens que Ockham affirmait : « La Loi évangélique est une loi de liberté. »[bf]

La philosophie et la critique nominalistes d'Ockham agirent effectivement dans un sens de dissolution de l'institution ecclésiale. Luther le proclama son maître.

Avec son refus de l'universel et de l'abstrait, le nominalisme ockhamien inaugura une philosophie du singulier, du particulier, qui devait devenir une caractéristique des Temps modernes.

L'abstrait permettait un lien conceptuel avec l'autre, avec le différent et avec le commun. Le concret ramenait invariablement au singulier, au particulier et à l'individuel. La catégorie de l'universel héritée de l'âge classique permettait de réunir les diversités, d'associer les altérités.
Le nominalisme niait l'efficacité de ces liaisons, de ces abstractions et plus généralement, de toutes les notions générales. Par là, il était un précurseur de l'empirisme contre les défauts de l'intellectualisme. Il excluait les fictions de l'imagination et de la raison. Il ne voyait plus que le réel concret, tangible. Tout le reste était pour lui « chimère », « abstraction », « néant ».

La fascination pour les faits bruts, l'allergie aux idées générales et aux valeurs communes : le nominalisme favorisait par là une nouvelle conception du pouvoir politique, pessimiste et cinglante, dont Hobbes devait tirer toutes les conséquences possibles.
Il partit d'une idée simple, aux implications considérables. Le mal est le maître du monde. Il n'y a pas de souverain bien. Partout règne « la guerre de chacun contre chacun ». D'où la nécessité d'un État fort, pour garantir la sécurité. La justice, la moralité, la vertu ne sont jamais que des « fictions », face à la seule chose qui compte vraiment : le droit à la vie, fondement de tout, et la peur de la mort.

La philosophie avait eu jusqu'alors un postulat essentiel : l'homme est par nature un « animal politique », un animal social. Mais pour Hobbes, l'homme est apolitique et asocial.
Dans un monde sans pitié, qui s'est substitué à l'état de nature, l'inégalité violente entre les hommes assure leur dépendance mutuelle. La vanité des forts s'épanouit et la compassion pour les faibles s'affaiblit. Contre la violence des forts à l'égard des faibles, contre la violence de tous contre tous, il faut instaurer la violence absolue du tyran. D'où Léviathan.

Le pessimisme (l'homme est un loup pour l'homme) s'étend à l'univers tout entier, énigmatique, incompréhensible, inintelligible. Ni la nature, ni l'action de Dieu dans le monde ne peuvent être saisies par la raison humaine. L'esprit humain, ravalé à l'impuissance, n'est rien qu'un faible « mouvement » dans les cerveaux.
Les idées des hommes (bien trop étroites) et leurs mots (ambigus, corrompus) pèsent bien moins que les faits et les forces. Il n'y a pas d'harmonie naturelle entre l'esprit humain et l'univers. Le mot n'est rien, la puissance est tout.

En revanche, puisque l'univers est inintelligible, la raison humaine est libre de construire ses propres représentations, elle est libre de se doter d'outils « artificiels », c'est-à-dire arbitraires. Mais cet arbitraire doit profiter à Léviathan, et se mettre à son service. Ce qui compte c'est de savoir qui a le pouvoir et ce que veut Léviathan. Quand Hobbes parle du « bien public », il n'entend que le bien de Léviathan.

C'est là un trait caractéristique. La critique nominaliste assèche le sens des mots, évide leur substance. Elle ne veut pas être « piégée dans les mots comme un oiseau pris dans la glu. »[bg] Les mots mentent, dit Hobbes, – mais il le dit avec des mots.[bh] Il dénonce sans cesse les mots qu'il juge « illicites », tout en usant à ses propres fins des mots qu'il juge « licites ».

Les mots ne sont jamais qu'une « fiction de l'esprit humain ». Ce qui importe c'est de les mettre au service de Léviathan. Les fictions verbales sont dangereuses, mais elles peuvent être utiles, pour enregistrer les pensées, les rendre manifestes. Les mots permettent aussi, malheureusement, de multiplier des constructions vides qui se nourrissent seulement d'elles-mêmes.[bi]

La critique des mots mène à une critique de la théologie et de la philosophie. Les écrits des théologiens scolastiques ne sont rien d'autre que « des séries sans signification de mots barbares et bizarres » et du « langage abscons »[bj]. Les « essences abstraites » et les « formes substantielles » sont du « jargon ». Hobbes n'a que mépris pour les « mots vides » de la métaphysique qui renvoient à la « vaine philosophie d'Aristote », et qui effraient les gens « en les détournant d'obéir aux lois de leur pays ».[bk]

Il n'y a « rien de plus absurde que la *Métaphysique d'Aristote* »,[bl] « rien de plus ignorant » que son *Éthique* et « rien de plus opposé au gouvernement » que ses *Politiques*. En bref, la métaphysique aristotélicienne subvertit l'État. D'ailleurs Aristote a usé de sa métaphysique aux fins de propagande politico-religieuse. Sa « fausse philosophie » fut élaborée « par crainte du sort de Socrate. »[bm] Et maintenant Aristote risque de corrompre l'Anglais en lui tournant la cervelle avec des galimatias, des « essences séparées » et autres billevesées, qui préparent l'influence pernicieuse du papisme.

Hobbes ne se préoccupe de religion et de métaphysique qu'en apparence, et fort superficiellement. Son nominalisme anti-métaphysique est avant tout politique. La seule valeur universelle qu'il reconnaisse est le désir de puissance. C'est ce qui permet de justifier Léviathan. A ce sujet aucune contestation n'est admise, qu'elle vienne de l'extérieur (en particulier de Rome, l'ennemi papiste) ou de l'intérieur (de l'aspiration des individus au libre arbitre ou au bien).

Pour Hobbes, il n'y a pas de fin dernière, il n'y a pas de bien suprême. Ces termes appartiennent à « la morale vieillie des philosophes »[bn]. Il n'y a qu'une seule valeur fondamentale : la *puissance*.

Devant la puissance rien ne doit subsister. Rien n'échappe à son pouvoir dissolvant. Aucune valeur n'est en mesure de lui résister. Ni la justice, ni la liberté, ni l'humanité.

« La justice n'est qu'un mot sans substance ».[bo] Dans l'état de nature, la guerre de chacun contre chacun fait que rien ne peut être injuste. Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas de place là où il n'y a pas de puissance commune et donc pas de loi. Et quand il y a des lois, elles ne peuvent jamais être injustes, parce que c'est la puissance souveraine qui fait la loi, par mandat de chaque individu, qui a abandonné au souverain sa liberté, et lui a laissé le monopole de juger de la justice ou de l'injustice de la loi.

La liberté aussi n'est qu'un « nom spécieux ».[bp] L'expression de libre arbitre ou de libre volonté est contre nature. C'est un abus de langage[bq]. Léviathan ne tient pas spécialement à renforcer la liberté de ses sujets. Ceux-ci ne sont libres que dans la mesure où Léviathan le permet. Aucune liberté ne peut échapper au contrôle du Prince, notamment la liberté de penser, ou de croire. Luther et Calvin avaient déjà affirmé que l'homme n'est pas libre, qu'il est entièrement soumis à la volonté de Dieu. Hobbes reprend cette idée, pour la mettre à sa manière au service de Léviathan.

Le calvinisme était basé sur la prédestination par Dieu, enlevant toute liberté aux hommes. Léviathan, qui joue le rôle de Dieu sur terre, doit faire taire toute velléité d'opposition, toute liberté.

Que les hommes se soumettent ne suffit pas. Il faut encore éradiquer tous les germes de résistance, de subversion. Y compris ceux qui subsistent dans le langage, dans les mots. Car la politique est faite de mots. Et ce que des mots font, politiquement, d'autres mots peuvent le défaire. Qu'est-ce qu'une loi, sinon une suite de mots ? Abolir une loi revient à la remplacer par d'autres suites de mots.

Les mots sont difficiles à contrôler. Le langage appartient à tout le monde. Mais des techniques existent, suggère Hobbes. D'abord, il faut évacuer les métaphores, qui sont des « feux follets ». Il faut chercher la « clarté des mots », les définir exactement, car presque tous les mots sont ambigus. Comment obtenir une compréhension parfaite ? C'est Léviathan qui, en dernier ressort, peut lever les ambiguïtés, éliminer les interprétations socialement et politiquement inacceptables. Les mots doivent se plier au sens voulu par Dieu, et se soumettre à la volonté de son serviteur, qui n'est autre que Léviathan. Les textes ne sont pas des palimpsestes à la profondeur irréductible. Ils n'ont pas de vie propre. Ce ne sont que des outils qui doivent être docilement mis au service de l'État.

Il faut interpréter les mots, les textes ou les lois, dans le sens voulu par Léviathan. Il est nécessaire que les lois n'aient qu'un seul sens possible. Qu'est-ce qu'une bonne loi ? Une loi « *nécessaire* au *bien du peuple* et *claire* ». Et qui est garant du « bien du peuple »? Léviathan.
Qui est juge de la clarté de la loi ? Léviathan.
Les mots doivent servir Léviathan, et lui seulement. Aucune obscurité n'est tolérée. Elle serait un obstacle à la compréhension et à l'obéissance.[br]

La clarté sert le pouvoir temporel. En dehors de cette clarté, il y a « l'ombre des distinctions scolastiques », propice à la puissance subversive, spirituelle, qui étouffe l'intelligence du peuple par des mots étranges, obscurs.

Ces métaphores du clair et de l'obscur traduisent brutalement ce qui reste l'antagonisme fondamental, la lutte politique du temporel et du spirituel, du prince et du pape.
Le pape ne doit rien à voir avec les affaires temporelles, dit Hobbes. Il n'existe pas d'État spirituel en ce monde. Le « pouvoir ecclésiastique » n'est qu'une métaphore.[bs]

En revanche, il y a bien un « royaume sacerdotal », et même une « nation sainte », affirme-t-il. Quelle est cette « nation sainte » ? Et que faut-il entendre par « saint » ?
« *Saint* signifie ce qui appartient à Dieu par un *droit spécial*, non par un droit universel. Toute la terre (comme il est dit dans le texte [sacré]) appartient à Dieu : or, *toute la terre n'est pas déclarée sainte*, mais seulement *celle qui est séparée* pour le service spécial de Dieu. »[bt]
Le mot « saint » désigne dans le royaume de Dieu, ce que les humains dans leurs pays appellent *public* ou *royal*.
Il y a une analogie de proportion. Dieu est le *saint* d'Israël, de même le roi est « la personne publique » de son royaume. Dans cette relation directe, il n'y a pas de place pour un autre médiateur, par exemple pour un pape.

L'analogie entre « saint » et « public ou royal » peut se continuer avec leurs antonymes respectifs.
Le *saint* s'oppose au *profane.* Le *public* et le *saint* s'opposent tous deux au *commun*, lequel est donc analogue au *déchu* et au *réprouvé*, antonymes de *saint*. Le *propre* s'oppose au *commun*, tout comme le *séparé* s'oppose à l'*universel*.

Hobbes se délecte de ces jongleries verbales, mais il ajoute qu'il ne faut pas les prendre au pied de la lettre. Ce qui importe, dit-il, c'est le but réel de l'écrivain.[bu] Quel est le but de l'écrivain Hobbes ? Il est entièrement politique. Il s'agit d'affermir la puissance de Léviathan. Il faut éliminer toute concurrence, notamment venant de Rome.
Car l'église catholique paraît menaçante. Elle est le « royaume des ténèbres », un « royaume des fées »[bv], une « association de falsificateurs »[bw] qui « mentent avec hypocrisie », et « falsifient l'Écriture ».

Cet anti-catholicisme va dans le même sens que le calvinisme. Mais Hobbes poursuit un but spécifique, strictement politique. Il use d'analogies religieuses pour justifier la tyrannie de Léviathan en la comparant à la royauté de Dieu sur son peuple « saint ».

Par son absolue considération du seul pouvoir temporel, Hobbes fut l'un des initiateurs de la modernité politique. Il alla aussi loin que possible dans le renversement des valeurs, s'attaquant à la moelle du langage, et

au cœur de l'ordre social. Le nominalisme était désormais solidement implanté dans la conscience politique moderne.

Jeremy Bentham reprit la méthode nominaliste, non pour renforcer Léviathan, mais pour critiquer l'ordre politique et social (anglais). En éradiquant les chimères et les universaux, en valorisant les faits singuliers, l'« utilitarisme » prend pour base l'égoïsme des individus. L'être humain cherche avant tout à maximiser son plaisir et à minimiser sa douleur. Seuls les plaisirs et les peines du moi doivent entrer en ligne de compte dans le calcul de l'utilité. L'utilité publique n'est d'ailleurs rien que la somme arithmétique des utilités individuelles, résumée par la formule : « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

Individualiste, sensualiste et utilitariste, Bentham ressent avec acuité les dimensions inévitablement collectives, intellectuelles, abstraites, du langage. Le langage souffre d'un vice structurel. Il favorise la prolifération de « fictions » fallacieuses, illusoires, trompeuses, nuisibles, comme la poésie, la loi, ou la religion.
Le langage n'est qu'un « vêtement ». Des fictions « habillent » les entités, et leur donnent une apparence de réalité.[bx] Il en ressort un travestissement général. Tous les noms communs sont des entités fictives. Ce sont des agrégats qui rassemblent virtuellement des objets très différents sous un même nom. L'humanité se laisse ainsi enchanter par des entités verbales, qui ont réellement des effets sur la société et sur les hommes. Les mots les font rêver, les fascinent, les mobilisent ou les déçoivent.[by] Ils n'ont qu'une existence de papier, les discours s'envolent, mais ils peuvent conduire à la liberté ou à la tyrannie, au bonheur ou au malheur, à la vie ou à la mort.

Les fictions n'ont d'existence que langagière, mais tout le monde y croit. La croyance aux fictions induit des effets sociaux, économiques, politiques. Les fictions sont des sortes de virtualités auto-réalisatrices, qui contribuent à faire advenir ce qu'elles dénomment.

Car les idées ont une réalité fictive, *sui generis,* propre aux fictions. Par exemple, les notions de « matière », de « nature », de « relation », de

« faculté » ou de « vérité »[bz] sont des fictions, tout comme celles d' « existence », ou de « néant ».[ca]

Quelques fictions peuvent être utiles, mais de nombreuses autres sont nuisibles, comme les sophismes, les pétitions de principe, les « impostures métaphoriques », les « idoles allégoriques », les « vagues généralités ».

Il y a des fictions partout, dans la société, dans le droit, dans l'économie, dans les sciences. Le pouvoir favorise le développement de fictions politiques, de métaphores sociales, de chimères juridiques.
Le pouvoir est lui-même une fiction.[cb]Le gouvernement opère selon une « métaphysique de l'esprit », utilisée par les minorités dominantes (« ruling few »), et la législation est mise au service de leurs sinistres intérêts (« sinister interests »), par le choix des mots. Une multitude d'entités fictives utilisées par le pouvoir parsème le texte des lois.[cc]

Bentham dénonce les fictions du « contrat social » et du « droit naturel », qui cachent la réalité de la domination dans une société crispée sur les avantages acquis par les dominants, et subis passivement par les dominés. Le « contrat social » est une « tromperie volontaire destinée à voler le pouvoir législatif ». L'idée même d'une déclaration des droits fondamentaux de l'homme est absurde et dangereuse : ce sont « des non-sens perchés sur des échasses ».[cd]

Il faut maîtriser le mécanisme des fictions pour assurer les fonctions sociales essentielles. Le droit, le devoir, le pouvoir ou la propriété sont des fictions indispensables pour régler les rapports humains, tout comme est nécessaire l'emploi des fictions du « bon » et du « mauvais ». Les normes morales doivent s'inscrire dans le corset du langage, à l'aide de ces fictions. Mais les formes du langage contiennent aussi une morale, implicite. Il faudrait pouvoir « purifier le langage », pour faire coïncider la structure de la société avec celle de la pensée.

Les penseurs classiques définissaient jadis la vérité comme « l'adéquation de la chose et du concept ». Mais si cette chose, ce concept et cette relation entre chose et concept ne sont plus que des fictions, la vérité est elle-même une fiction. Elle n'est plus un absolu, elle n'est qu'un « intermédiaire », un fantôme, une pure abstraction. Elle est une fiction qui ne peut s'incarner que dans d'autres fictions. Bentham dit

de façon imagée que la vérité est une « espèce extrêmement étrange de personnage aussi fuyant qu'une anguille ».[ce]

En poussant son nominalisme aussi loin que possible dans la subversion du langage et de la raison, Bentham suivait une inclination générale de la philosophie anglaise. Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, tenait lui aussi, toutes les idées générales pour des fictions. Hume, grand sceptique, avait remis en cause l'idée même de causalité.

Mais d'un autre côté, Bentham admet que le réel se fonde en partie sur le langage. La décision d'utiliser tel mot pour incarner telle réalité, même passagère, fugace, ou illusoire, peut lui donner une consistance propre.
On peut et on doit créer de nouveaux mots pour incarner les nouvelles réalités. Faute de le faire, on risque la confusion et la manipulation des esprits. Bentham était un grand fabricateur de mots, ce qui est paradoxal pour un nominaliste. Il a inventé le mot *international*, et remplacé le « droit des gens » par le « droit international ». Il a inventé le mot *déontologie*, la morale de « ce qui doit être ».

Dans sa « science de l'utile », la *Chrestomathia*, Bentham remarque que les concepts évoluent avec le progrès des sciences, mais pas leurs « noms ». D'où une fracture entre concepts et mots, et de nombreuses équivoques, dangereuses pour la pensée et pour la société. Il faut tenter de s'en prémunir.

Bentham analyse les modes de création de mots nouveaux dans le *Manuel de sophismes politiques*. La transformation d'un verbe ou d'un adjectif en substantif est un procédé courant. De l'adjectif *réel*, on tire « le réel ». Du verbe *être*, on infère « l'être ». Avec *devenir*, vient « le devenir ».
Cette pratique permet de résoudre le manque de vocabulaire abstrait de la langue anglaise, particulièrement tournée vers le concret, à la différence de l'allemand, plus apte à engendrer des abstractions langagières.
Mais ces tours de langage produisent des illusions de concepts, des pensées fallacieuses, des fantômes sémantiques.

La politique a toujours eu besoin de fictions pour assurer sa prise sur la réalité. Elle est le champ d'une *guerre des mots* (« war of words »). Il s'agit de se battre avec et contre des métaphores, avec ou contre les

fallaces (« fallacies ») du pouvoir et du savoir. Le Droit est lui-même une « toile d'araignée » mettant en rapport d'innombrables fictions.

La guerre des mots a ses techniques de guérilla. Les « noms à cercle vicieux » supposent ce qui est en question tout en prétendant l'expliquer. Certains mots, qui ont un caractère de louange ou de blâme, sont les plus puissants, ainsi le mot *innovation*.

Les politiques cherchent à prendre le contrôle idéologique des esprits. A cette fin, ils propagent des fictions appropriées, comme *le bonheur du plus grand nombre*, apparue avec l'âge industriel, ou celle de *l'individu*, si prégnante à l'âge post-industriel.

Les fictions sont employées par le politicien, le prêtre ou le juriste. Il s'agit toujours de tromper, pour prendre le pouvoir. Le système de la « *common law* » est une fiction, affirme Bentham, une « fausseté volontaire » qui permet les abus des hommes de loi en vue de « confisquer le pouvoir législatif ».

L'intérêt général, le bien commun, sont aussi des fictions, comme la propriété privée. L'État est l'entité fictive suprême. C'est un « vaste réceptacle fictif » qui se réduit à l'ensemble de fonctionnaires qui poursuivent leur intérêt propre. Bentham accuse le régime monarchique anglais d'être basé sur le mensonge systématique, l'oppression et la corruption. Ce régime produit des signes factices, artificiels, d'honneur et de dignité, qui maintiennent la hiérarchie politique et engendrent une obséquiosité généralisée. Le monarque anglais est le *grand corrupteur* (« Arch Depredator »).

Quel que soit le régime en place, il faut se rendre maître du langage, pour dominer l'énonciation des catégories, décider ce qui est « réel » et ce qui ne l'est pas. Tout cela est d'autant plus nécessaire qu'il n'y a aucun moyen assuré de déterminer la réalité, et de la distinguer de la fiction.

La guerre des mots est conduite par les dominants, mais elle peut générer une résistance. Celle-ci doit s'organiser aussi sur le terrain de la langue et sur la fabrication des représentations, dans la presse et dans la littérature. Pour la faciliter, Bentham proposa de nouvelles fictions, comme la métaphore du tribunal de l'opinion publique, et des réformes institutionnelles (suffrage universel, secret du vote). Mais cela ne suffit

pas. Dans cette guerre interminable, il faudrait arriver à se débarrasser de tous les mots qui servent le pouvoir des dominants.

Le langage est en général utilisé pour tromper les dominés. Mais il pourrait aussi servir à les défendre. La logique et la clarté renforcent les dominants, mais peuvent aussi aider à les combattre. Les fictions sont utilisables pour n'importe quels jeux de pouvoir. Il y a des fictions conservatrices et des chimères révolutionnaires, des fallaces pragmatiques ou abstraites, singulières ou universalistes, empiriques ou théoriques. La pensée critique elle-même n'est qu'une sorte de chimère au service des dominants.

A qui profite à long terme ce nominalisme extrême? Il aboutit à défendre les besoins de certains intérêts éminents, et surtout il protège l'ordre immanent lui-même.
La critique générale des fictions favorise l'utilitarisme, le pragmatisme, le conservatisme, en invalidant l'expression abstraite de la pensée, et la formation de concepts « universalistes ».
En se focalisant sur le langage et ses limites, on relègue au second plan la critique directe de la société. En s'attaquant à l'idéologie implicite contenue dans les mots et le langage, on se prive de la construction d'une utopie positive ou d'un projet politique, on s'empêche de réformer la structure organique de la société. Sous cet angle, la critique des fictions joue un rôle foncièrement conservateur.

Bentham prétendait mettre la maîtrise du langage et des fictions au service de la démocratie. Mais son nominalisme entretenait un lien privilégié avec une philosophie politique d'autant plus conservatrice qu'elle se voulait pragmatique. La critique nominaliste des fictions prend plus facilement pour cible les théories universalistes, « fallacieuses » et « chimériques ».

Quand Bentham parle de la « malfaisance de certains mots », quand il met en question les idées de relation et de causalité, il s'attaque à l'un des mécanismes essentiels de la raison. Il la prive de l'une de ses intuitions fondamentales. Quand il critique les mots *certitude*, ou *impossibilité*, il tourne par avance en dérision toute assurance logique, toute prétention déductive ou cognitive.
A qui peut profiter une critique aussi radicale du langage et de la raison, sinon aux maîtres de l'ordre établi ?

Utilitariste, il cherche un moyen efficace de mesurer les passions, pour échapper aux pièges fallacieux des fictions. La seule manière d'opérer le calcul des plaisirs et des peines, est l'argent. La monnaie est la seule mesure commune.[cf] Pour constituer un système de déontologie, il faut prendre en compte exactement tous les désirs et les sentiments, et ceci doit s'effectuer « en livres et en shillings ». Toute passion doit pouvoir faire l'objet d'un calcul et l'argent sert à exprimer la valeur des plaisirs ou des douleurs.

Le calcul des passions par l'argent n'échappa pas à la critique féroce de Marx. Il railla Bentham, adulateur du marché, réduisant les plaisirs et les peines à des marchandises. L'objectivité désenchantée de ce calcul universel dépassionne les rapports humains. La société bourgeoise moderne subordonne toutes les relations à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic, celle de « l'argent, ce représentant de la valeur de toutes choses, de tout homme et de toutes les relations sociales. »[cg]

Appliquons la méthode critique de Bentham à sa propre philosophie.

Son principe d'utilité n'est qu'une fiction, prétendant réduire au même dénominateur les passions humaines. Ce calcul fictif est utile aux maîtres du monde, à leur empire politique, économique et moral.

La fiction de l'utilité bénéficie aux politiques socialement conservatrices, car elle est censée invalider les fictions opposées de l'intérêt général et du bien commun.
Les fictions conservatrices sont tout autant des chimères que les fictions progressistes, mais elles ont l'avantage de paraître concrètes, tangibles, palpables, et donc plus convaincantes pour la majorité inattentive.

Les fictions sont un enjeu central de pouvoir, et de contrôle du sens. Des fictions comme la « liberté », ou la « démocratie », ont été utilisées pour conforter le pouvoir par un déploiement de langue de bois. Ces fictions fallacieuses font fonction de « papier monnaie »[ch], pour le bénéfice de l'oligarchie, au dépens des exclus. Elles font partie intégrante du jeu politique. Le pouvoir consiste pour une bonne part à définir et à décider ce qui est « fiction » et ce qui ne l'est pas. Le pouvoir décrète « fictifs »

le discours de l'ennemi ou du déchu, telle ou telle interprétation déviante ou hérétique. Seul ce qui le sert est « réel ».

Pour la modernité nominaliste et conservatrice, les idées générales, la puissance de l'abstrait, l'utopie de l'universel, sont « fictives ». La Parole révélée, le discours du Prince, l'éloge du singulier, l'ethos de la liberté, l'ordre pragmatique et concret, sont dits « réels ».

Ceux qui sont écartés du pouvoir, mais qui osent parler de l'« intérêt général » ou du « bien commun » sont éminemment suspects, parce qu'ils évoquent des fictions contraires à l'ordre, comme nous le rappellent sans cesse les nominalistes. L'idée de communauté universelle est directement opposée aux intérêts singuliers du pouvoir.

Le calvinisme affirme que Dieu a séparé les élus des déchus. L'idée de communauté universelle est donc d'inspiration diabolique. Si Dieu a séparé l'humanité en deux parties inégales, ceux qui veulent les réunir viennent du Diable. Les mots « universel » ou « commun » sont des indices révélateurs. Ils sont le signe de l'Ennemi, le cri de ralliement de ceux qui ont choisi le mauvais camp, celui des déchus.

Seul Dieu porte l'intérêt général, seul il en connaît la vraie nature, d'ailleurs inaccessible à la raison humaine. L'intérêt général n'est pas l'intérêt de tous les hommes. Dieu en a exclu par exemple ceux qu'il a destinés à être déchus. Dieu a ses voies, mystérieuses, et même profondément injustes à nos yeux myopes. C'est un grand « mystère » que l'intérêt « général » aille contre toute logique (humaine). Par analogie, les intérêts bien compris de l'oligarchie peuvent et doivent prévaloir sur ceux de l'immense majorité, du point de vue des voies divines.

Bentham illustre parfaitement le fait que le nominalisme est un outil majeur dans la bataille pour le contrôle de l'opinion. L'oligarchie a un besoin dirimant de nier les universaux, de mépriser les abstractions et d'annihiler tout esprit critique, tout ferment de doute sur l'ordre en place.

Cette bataille particulière fait partie d'une guerre plus générale pour s'approprier le langage, pour en contrôler les normes sociales, pour en orienter l'interprétation, et la sémantique. Il y a bien une guerre des mots

menée par les élites au pouvoir, et c'est avant tout une guerre pour le pouvoir.

On pourrait la résumer ainsi. Le nominalisme est une arme politique et sociale, au service de la hiérarchie des puissants et des asservis. Il est l'équivalent laïque du nominalisme religieux de la Réforme, au service de la séparation des élus et des déchus.
Il s'agit au fond de la même chose : contrôler le langage, c'est prendre le pouvoir sur les représentations et sur leur interprétation, c'est acquérir un pouvoir de *représentation* (politique ou religieuse), et de *contrôle* (social).

Le contrôle du langage est fondamental dans la religiosité calviniste. Les « élus » y sont sans cesse à la recherche des signes de leur élection, y compris dans la lettre des Écritures. D'où l'enjeu primordial du langage dans lequel s'exprime la révélation.
Cette révélation est censée se cacher dans les lettres bibliques, dans ces suites de signes inaltérés. Cette cachette est ténue, mais elle témoigne de la grandeur du mystère. Le langage, les mots et l'alphabet, sont entièrement instrumentalisés à des fins religieuses. Mais être alphabétisé, ou versé dans les Écritures ne suffit pas. Il faut aussi être élu pour avoir accès à l'ineffable.

Le langage est un bien commun. Il permet à tous les hommes de communiquer, d'échanger. Mais les élus n'aiment pas les biens communs. Tout ce qui est « commun » les rapproche *de facto* des déchus, avec qui ils ne veulent justement rien avoir en commun.

Il faut donc que le langage ne soit commun qu'en apparence. Il faut que les vérités qu'il transporte soient singulières et qu'elles restent inaccessibles au commun, qu'elles soient tapies dans des niveaux d'interprétation accessibles seulement à ceux qui ont reçu la grâce. La vérité nominaliste, comme la révélation calviniste, ne peut qu'avoir un caractère *littéral*, *singulier;* elle ne peut être transparente, universelle, rationnelle.

Tant qu'il semble établir une communauté rationnelle entre tous les hommes, le langage garantit l'existence d'un lieu de sens commun, transcendant l'expression des différences.

Mais le nominalisme mine ce rôle universel, en détermine l'inanité. Tout ce qui est universel dans le langage, est suspect.

Hobbes l'a dit expressément: le collectif, le commun, sont les antonymes du « saint ». Le saint est « propre », le mal est « commun ». Le langage en tant qu'il est « commun » ne peut être « saint », sauf dans les signes secrets qu'il recèle, et qui sont réservés aux élus.

Le langage est un «bien commun », mais ce caractère « commun » caractérise aussi la déchéance de l'humanité. Les Écritures, héritage « commun », ne sont en aucun cas source d'un salut universel. Elles incarnent au contraire les signes spécifiques de l'élection, elles sont les garants de la séparation des élus et des déchus.
Il faut donc que la lettre des Écritures aient un double sens : un véritable sens, réservé aux élus, et un sens apparent pour ceux qui ne peuvent ni voir ni entendre. Par exemple, les mots « homme », « grâce », « vérité », « bien », n'ont pas seulement des résonances différentes, mais des significations radicalement divergentes pour l'élu et pour le déchu.

Pour le nominaliste, le langage ne peut incarner un universel qui n'existe pas. Le langage témoigne que la structure de l'univers, créé par un Dieu nominaliste, exclut toute universalité, tout bien commun.
Précieuse leçon politique pour le bénéfice du Léviathan et de ses oligarques.

Asservir est nécessaire

La nécessité est un mal,
mais il n'y a aucune nécessité
à vivre avec la nécessité.
Épicure[ci]

La question de la liberté se pose simplement. L'être humain est-il libre, ou bien est-il déterminé ? Les philosophes (et les politiques qui s'en inspirent) ont toujours été divisés en deux camps. Il y a ceux qui font de la liberté le fondement de l'action et de la morale humaines, comme Épicure, Descartes, Kant, et il y a ceux qui asservissent la volonté à quelque déterminisme, comme Démocrite, Spinoza, Nietzsche, Marx et beaucoup d'autres.

Les positions des modernes sur cette antique question frappent par leurs paradoxes et leurs contradictions. D'un côté, les Temps modernes sont censés avoir favorisé la libération de la pensée, de la personne et de la société. D'un autre côté, les penseurs et les philosophes modernes ayant pris résolument parti pour le déterminisme fourmillent.
N'est-ce pas là étrange ?

La Réforme s'est signalée, sur ce sujet, par l'outrance sans concession de Luther et de Calvin : l'homme est absolument serf. La détermination intégrale de son destin est l'un des traits essentiels de la nature humaine, avec toutes ses conséquences morales, sociales et politiques. Il y a un lien indénouable entre l'omnipotence divine, la prédestination de l'homme et l'impuissance de la raison.

La Réforme avait paru défendre la liberté: celle de l'individu, celle de l'interprétation, celle du jugement. Il s'agissait en effet de libérer les chrétiens du joug papiste et de la poigne des clercs intermédiaires. Mais cette libération s'accompagnait d'une nouvelle mise aux fers, d'ampleur métaphysique. Pour les Réformés, l'homme est totalement asservi au péché, au Mal. La prédestination divine le lie aussi, de toute éternité. L'homme est prisonnier, impuissant, englué dans les rets d'une volonté inflexible, infinie et incompréhensible.

La thèse de la servitude absolue de l'homme passait mal aux yeux des humanistes du 16ème siècle. Leur plus célèbre représentant, Didier Érasme, écrivit une *Diatribe* dirigée contre le « serf arbitre ». Sur le fond, Érasme ne différait pas beaucoup de Luther. Il donnait presque tout à la grâce de Dieu, et n'accordait presque rien à la liberté de l'homme. Érasme n'avait qu'une revendication, modeste. Il voulait seulement qu'on reconnaisse qu'il y a une infime part de libre arbitre accordée à l'homme, qu'on ne la néglige pas totalement, suivant en cela l'exemple de la tradition.
Luther, avec une ironie mordante, balaya ces atermoiements d'un revers de plume : Dieu fait tout, et l'homme rien. Dieu est omniprésent, et la nécessité qu'il fonde est absolue.

Ce qu'Érasme reprochait à Luther, c'était d'avoir « égorgé entièrement » le libre arbitre. Il voulait bien, pour sa part, reconnaître qu'il fallait n'attribuer « que très peu au libre arbitre »,[cj] mais à ce « très peu », il tenait beaucoup. Il soutenait en somme une sorte de libre arbitre limité, et d'ailleurs inefficace sans l'assistance continuelle de la grâce.

De cette délicate inefficacité, Luther ne fit qu'une bouchée. Il éructa. Le livre d'Érasme était plein d'« immondices ». Le libre arbitre était un « pur mensonge », un « mot vide ». Dieu détermine tout, à tout instant,

de toute éternité. Comment oser parler de libre arbitre devant sa prescience et son omnipotence absolues?
La nécessité divine transparaît partout, y compris dans la contingence et dans le hasard. Sans cette nécessité générale, universelle, Dieu serait « ridicule ».[ck]
Le libre arbitre est l'ennemi de la justice et du salut. Il faut le réduire en poussière, « l'annihiler ». Il faut « foudroyer » toute prétention de l'homme à la liberté.

La question de la liberté était vraiment névralgique, et Érasme avait touché le point essentiel. Luther le reconnaît. « Toi, tu ne me fatigues pas avec des chicanes à côté, sur la papauté, le purgatoire, les indulgences et autres niaiseries qui leur servent à me harceler. Seul tu as saisi le nœud, tu as mordu à la gorge. Merci, Érasme ! »[cl]

Mais il fallait en finir une fois pour toutes avec lui et ses idées. « Écraser Érasme, c'est écraser une punaise (...) Je veux avec l'aide de Dieu, purger l'Église de son ordure », dit-il au docteur Jonas et à son confrère Pomeranus.

Luther proclamait le serf arbitre, mais il s'exclamait aussi : « Je veux être libre.»[cm] Contradiction? Quelle liberté est-elle possible, si l'homme est asservi, si l'on refuse à l'âme sagesse et raison ? Si l'âme n'est rien d'autre que ce que Dieu lui permet d'être, elle ne vit que de la vie et de la grâce que Dieu lui donne. Sa liberté consiste seulement dans la possibilité de contempler la liberté absolue de Dieu. Après avoir renoncé à tout et s'être humiliée, l'âme devient libre dans cette seule liberté.

Cette grâce n'est octroyée qu'à un très petit nombre d'élus. Ce point est crucial. Luther, s'appuyant sur Paul, « destructeur invaincu du libre arbitre », exclut la quasi-totalité de l'humanité du salut. En fait, tous les hommes sont perdus, « tous » ! Par une grâce incompréhensible, quelques rares élus échappent à ce sort tragique. D'où une coupure irrémédiable au sein de l'humanité. L'ensemble du genre humain est divisé en deux parties ceux de la chair, et ceux de l'esprit. Luther cite le chapitre 3 de Jean : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit».

On pourrait rétorquer que ce verset peut s'interpréter plus simplement comme une coupure, en chaque âme, entre ce qui relève de la chair et ce

qui relève de l'esprit. En appui, citons cette confession de S. Augustin: « Deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre spirituelle, se livraient bataille ; et leur discorde disloquait mon âme. »[cn]
Mais Luther n'aimait pas s'embarrasser de nuances ou d'interprétations. Le message biblique est clair et limpide, affirme-t-il, et tout le monde peut le comprendre du premier coup, même les intelligences les plus faibles. « Rien n'est ici au sens figuré, rien n'a besoin d'interprétation : les mots sont simples, le sens est simple », écrit-il à propos du texte biblique. Il n'y a aucune place pour le doute. La moindre faiblesse de la croyance est un signe de perdition. Il n'y a qu'un choix à faire, le Christ ou Satan, la vie ou la mort. « Choisis donc l'un ou l'autre », intime Luther. Mais Dieu n'est-il pas censé avoir déjà choisi à notre place?

Les idées de Luther et de Calvin sur la servitude et la prédestination de l'homme frappaient leurs contemporains comme excessives. Au sein du mouvement de la Réforme, elles rencontrèrent très tôt une opposition. Philippe Mélanchton, esprit doux et mesuré, s'efforça de minorer cet aspect de la pensée de Luther, en mettant l'accent sur la question de la justification, et en laissant dans l'ombre la question de la destinée éternelle. De nos jours, d'ailleurs, maints membres de l'Église réformée écartent toute prédestination positive au mal.

Mais il nous importe de comprendre d'où ces idées outrancières tiraient leur origine, et comment elles purent se développer dans l'Europe de la Renaissance. Comment expliquer la virulence d'une telle idéologie de l'asservissement de l'homme aux lois du déterminisme pendant les Lumières ? Et surtout, comment comprendre le succès ultérieur de ces idées, laïcisées sous les espèces du déterminisme ou du matérialisme?

Comment comprendre, plus généralement, que des hommes aussi différents que Démocrite, Empédocle, S. Paul, Luther, Spinoza, Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche, Marx ou Einstein, se soient rejoints par delà les millénaires autour de la nécessité et du déterminisme?

La réflexion sur le destin, la nécessité, la fatalité et la liberté a une longue histoire, assez répétitive et peu innovante. Sont ressassées de façon lassante les mêmes formules rhétoriques, les mêmes images. De grands auteurs répètent siècle après siècle que tout est déterminé jusqu'aux

détails, par l'omnipotence et l'omniscience divines, – ou alors de par l'inflexibilité des lois de la nature. Ce qui me frappe, c'est que les uns et les autres n'ont eu que peu de contradicteurs.
Le débat continue encore aujourd'hui, aucune conclusion définitive n'ayant pu être établie. Mais l'on peut dire que les Temps modernes ont privilégié la thèse du déterminisme universel, sous une forme ou sous une autre.
On peut observer sur le temps long des tendances générales, des coalitions provisoires, des lignes momentanées, des prédilections passagères, des conjonctions circonstancielles, qui font pencher la balance dans un sens, avant qu'elle ne penche dans l'autre.

La Réforme joua un rôle particulier en exaltant, en densifiant, en caricaturant et en poussant jusqu'à l'extrême certains des termes du débat. Si je focalise l'attention sur les idées des Réformés à propos du serf-arbitre et la prédestination, c'est que ces idées ont été par la suite largement recyclées, mondanisées, laïcisées.

Avec le recul historique, il est frappant de constater la répétition d'arguments similaires, jusque dans le détail de l'expression, par des philosophes de l'antiquité, par des théologiens médiévaux ou par de célèbres scientifiques modernes. Les uns et les autres reprennent par exemple la thèse de la causalité parfaite : si l'on connaît les positions initiales de toutes les particules de l'univers, il est aisé d'en déduire l'évolution de l'histoire tout entière. Avec leur jargon respectif, les uns et les autres expliquent la nécessaire logique des causes et des effets, se déroulant impeccablement, confortant un déterminisme infiniment détaillé.

La répétition et le ressassement sont aussi stylistiques. Les métaphores traversent les siècles, comme les chameaux le désert. Les images du cône et du cylindre de Chrysippe,[co] ou celle de l'âne de Buridan, par exemple, furent reprises *ad nauseam*.

Dans cette unanimité, peu nombreux et peu écoutés furent ceux qui défendirent la liberté essentielle de l'homme. Épicure chez les Anciens, Origène dans les premiers siècles du christianisme, ou Jean de la Croix parmi les premiers modernes, restent isolés, quelques exceptions résistant à l'unanimisme.

Comment l'Europe de la Renaissance et des Lumières a-t-elle pu se laisser subjuguer par l'idée de serf arbitre? Pourquoi les défenseurs de la liberté ont-ils été aussi rares? N'avait-on pas, au long des siècles précédents, accumulé suffisamment de matière philosophique et une variété de positions contradictoires pour entretenir le doute et inciter à continuer la recherche ? Pourquoi la Réforme crût-elle pouvoir clore cet ancien débat, de manière aussi absolue, dogmatique ?

Il y a une certaine analogie entre le fatalisme des Anciens, les théories chrétiennes de la prédestination, et le déterminisme moderne. Mais comment comprendre la marginalisation philosophique, après la Réforme, des idées d'Épicure, d'Origène, de Pélage, d'Anselme de Cantorbéry, de Duns Scot ou de Jean de la Croix, qui défendaient la liberté de l'homme ?

Comment, plus généralement, expliquer les oppositions frontales à propos de ces questions, sur de longues périodes de l'histoire de la pensée, et comment justifier le basculement des Temps modernes vers une idéologie de la servitude de l'âme et vers le déterminisme causal des lois de la nature ? Comment comprendre qu'après Luther et Calvin, l'idéologie du déterminisme fut sans cesse reprise ? Les noms de Hobbes, Spinoza, D'Holbach, Diderot, Voltaire, Marx, Freud, Einstein témoignent de la variété des interprétations déterministes.

Selon Jung, un inconscient collectif baigne la psyché de l'humanité de ses eaux noires et profondes, et surdétermine son évolution à long terme. On peut supposer que s'y affrontent, entre autres, depuis des lustres, la soumission au destin et la croyance en la liberté. Comment expliquer que ce combat millénaire ait fini par se résorber soudainement, sous les imprécations d'un simple moine ? Comment comprendre ce nouveau consensus collectif, rassemblant les philosophies et les sciences, énonçant dans la langue des modernes que l'homme est serf, que des lois inflexibles le mènent inéluctablement, comme la moindre des particules et comme les plus grands amas galactiques ?

Pour comprendre comment les philosophes modernes ont décrété presque unanimement que le déterminisme l'emporte sur la liberté, il faut faire un bref retour sur l'histoire.

La question du destin, du hasard et de la liberté a toujours occupé l'esprit des hommes. Les cultures populaires lui accordèrent une grande place. Les religions et les philosophies produisirent dogmes et métaphores, correspondant à deux types d'intuitions, parfaitement opposées. Pour les unes, l'homme est libre, et pour les autres l'homme est serf.

Platon est l'un des rares penseurs à proposer une synthèse originale. Il la doit à Er, revenu sur terre pour révéler ce mystère. Placé sur les genoux de Lachésis, l'une des trois Moires pour les Grecs (les Parques pour les Romains), chaque homme choisit son « modèle de vie » avant de naître au monde. Lachésis affirme que chacun est alors responsable de ce choix, et non les dieux.
Le choix fait, il devient irrévocable. L'âme de l'homme est alors conduite devant une autre Moire, Clôthô, qui « tisse » (c'est-à-dire détermine) le destin choisi. Puis elle est menée devant la troisième Moire, Atropos, « pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clôthô ». Alors, « l'âme passe sous le trône de la Nécessité ».

Il y a dans la vision de Platon un étonnant mélange de liberté totale (dans le choix de son destin par chacun) et d'irrévocable nécessité (dans le déroulement de ce destin, une fois le choix fait). Ce qui prédomine malgré tout, c'est la liberté du choix initial, dont l'âme assume ensuite l'entière responsabilité.

Platon donne à l'âme le nom d'*automaton,* ce qui « se meut de soi-même ». Dans le *Cratyle,* il explique que le mot *automaton* signifie étymologiquement, « ce qui est à la recherche passionnée de soi-même ».

Par un intéressant contraste, Aristote emploie le même mot, *automaton*, avec un sens complètement différent, celui de « hasard ». « Ainsi le hasard (*automaton*), pour s'en rapporter à son nom même, existe quand la cause (*matè*) se produit par elle-même (*auto*) ».[cp] Le hasard (*automaton*) doit être distingué de la fortune (*tuchè*). Le hasard se produit de lui-même, la « rencontre » de fortune n'a pas sa cause en elle-même.

Les étymologies divergentes et même contradictoires du mot *automaton* illustrent l'ambivalence de ces termes : âme, automate, cause, hasard. Cette ambivalence n'aide guère à répondre à la question de la liberté. Si l'âme est libre de choisir son destin, ce choix est-il fait par hasard, ou bien du fait de son mouvement interne ? Si la cause de ce choix n'est pas

dans l'âme elle-même, cela implique-t-il que l'âme est déterminée par quelque chose d'extérieur?

Dans son classique *Traité du destin*, Cicéron distingue quant à lui deux écoles parmi les anciens philosophes. Il y a ceux qui pensent que tout arrive par le destin, comme Démocrite, Héraclite, Empédocle. Et il y a ceux qui admettent les « mouvements libres de l'âme ».

C'est simple. Il suffit de choisir son camp.
Depuis, il semble que le débat n'ait guère progressé.

Les stoïciens, les chrétiens médiévaux ou les philosophes modernes ont continué d'argumenter selon des orientations sensiblement analogues. Seules varient l'intensité des passions personnelles pour telle ou telle thèse, ou la gravité des conséquences sociales que l'on est prêt à admettre en prenant tel ou tel parti.

On trouve chez des penseurs contemporains des partisans du déterminisme, comme Einstein ou Planck, des adeptes de la liberté, comme Heisenberg, et des positions mixtes, comme celles de Freud ou de Jung, qui tentent des médiations ou des synthèses, lesquelles reviennent en fait à l'une ou l'autre des deux thèses principales.

Il est frappant de constater que les positions les plus tranchées des Anciens continuent de trouver des échos identiques chez les Modernes. Le « nécessitarisme » d'un Diodore de Mégare, selon lequel le futur est prédéterminé par le passé[cq], évoque irrésistiblement la prédestination supralapsaire d'un Calvin, ou le positivisme exacerbé des théories scientifiques les plus contemporaines.

Il y a eu bien sûr quelques tentatives de conciliation des inconciliables. Les stoïciens pensaient que si l'on ne peut changer le cours des événements, on peut au moins changer la représentation que l'on s'en fait. Quelle que soit la force du destin et de ses chaînes, le stoïcien garde la liberté de sa raison et de son jugement. Le destin peut tout, sauf l'empêcher de philosopher. On ne peut changer son destin, mais on reste libre de le juger. On peut le refuser ou l'accepter. On peut décider de s'y livrer en confiance, et même de l'aimer : *Amor Fati.*

Sénèque résuma cette attitude dans une formule célèbre: "Le destin guide ceux qui le veulent bien; il entraîne ceux qui lui résistent". Le stoïcien trouve sa liberté dans l'acceptation de sa servitude. Par cette pleine acceptation, quoi qu'il lui en coûte, il s'unit à l'ineffable Raison, à l'Esprit qui mène l'univers.

Une des principales objections à la position stoïcienne fut la question de la responsabilité morale. Si le destin nous détermine, à quoi bon agir ? C'était « l'argument paresseux ». Autre objection : si le destin nous prédestine, comment être tenus responsables de nos actes ? C'était « l'argument moral ».

Si l'on nie la liberté humaine, il n'y a plus de vertu ni de vice, plus de louange ni de blâme possibles. La législation et la répression des crimes sont inutiles et absurdes. Tout est vain.
Mais au sein même de la fatalité, il y a des choses qui dépendent encore de nous. Par exemple on peut réformer son caractère. On est libre de se réformer soi-même. Par là, on préserve la possibilité de la responsabilité morale et de la liberté.
Mais un caractère A peut-il se transformer en B, un cylindre peut-il se métamorphoser en cône ?
La métaphore du cône et du cylindre chez Chrysippe est structurellement équivalente à l'opposition de la grâce et de la déchéance chez les chrétiens. Tel prédestiné est né « cône », et restera invariablement centré sur la voie du salut. Tel déchu est créé « cylindre », et roulera inévitablement vers l'abîme, quelle que soit sa rugosité acquise.

En résumé, le stoïcisme est l'art de composer librement avec une nécessité inéluctable.

Face au stoïcisme, on trouve seulement l'épicurisme, école de la liberté pure.

En décrivant le léger écart des atomes lors de leur chute verticale dans le vide, Épicure met le hasard au cœur du monde. En postulant l'existence de cet écart, de ce *clinamen* sans cause, au fondement même de la réalité, Épicure sacrifie le principe de causalité, nie l'existence du *fatum* et justifie la liberté des hommes. Il fait de la liberté le principe de sa philosophie et la condition du bonheur et du savoir.

Si les atomes s'écartent sans raison de leur trajectoire, combien davantage les hommes peuvent revendiquer leur liberté ! Un monde nouveau s'ouvre, où déterminisme et nécessité se dissolvent. Épicure prend une posture révolutionnaire. Il s'oppose frontalement au conservatisme de Démocrite, qui avait inventé les atomes, et qui avait décidé que leur mouvement était nécessairement déterminé par la nature.

En revanche, loin de déduire la liberté de l'homme de la déviation des atomes, c'est par la liberté des hommes qu'Épicure justifie le *clinamen* des atomes.

Du *clinamen*, Épicure induit que les dieux sont indifférents, et qu'ils ne sont pas tout-puissants. Le mythique Prométhée avait volé le feu aux dieux. Par contraste, Épicure leur dérobe quant à lui la liberté, et leur enlève du même coup l'omnipotence et l'omniscience. « Quel dieu aurait le pouvoir de diriger la totalité de l'univers ? » demande-t-il. Et si les dieux sont indifférents et totalement étrangers aux intérêts des hommes, comment peut-on croire qu'ils soient omniscients ?
Le potentiel de subversion de la pensée d'Épicure fut combattu sans cesse. Mais son idée centrale reste au cœur de l'une des plus grandioses ambitions de l'esprit humain : fonder une métaphysique de la liberté, non pour dépasser les dieux, mais pour suppléer à leur retrait, à leur désertion.

Résumons.
Chrysippe affirme le déterminisme et la causalité universelle. Il fonde de plus un dualisme radical entre le vrai et le faux, et entre le bien et le mal.
Épicure laisse une chance au hasard, à l'aléa, et à la liberté. La liberté, conquise sur la tyrannie des séries causales, n'est possible que parce que les dieux sont indifférents ou étrangers aux hommes.

Ces positions irréconciliables, on ne peut que constater leur permanence, aujourd'hui encore. On les retrouve par exemple, avec la même structure, mais sous d'autres formes, dans les débats des théologiens chrétiens, avant et après la Réforme. Il y a ceux qui croient à la tyrannie du destin ou à la prédestination, et ceux qui croient à la liberté de l'âme et de la volonté.
A vouloir tenter des voies moyennes en ces matières, il semble que l'on se perde.

Les penseurs de l'Antiquité n'avaient pu trancher le problème de la liberté et du destin. Comment le christianisme allait-il traiter le *fatum* païen ? La « Bonne Nouvelle » des Évangiles n'était-elle pas fondamentalement une rupture avec l'ancien ordre du monde, un message de libération ?
La toute-puissance et l'omniscience d'un Dieu créateur étaient, pour commencer, difficiles à réconcilier avec la liberté des hommes. La fin du *fatum* allait-elle être remplacée par la providence universelle de Dieu ? Certains des premiers chrétiens, à commencer par S. Paul, prônèrent assurément la prédestination divine.

Pourtant, le texte des Évangiles n'offre pas de thèse absolue, finale, sur la question de la liberté et de la prédestination. On y trouve des images, des allégories, pouvant s'interpréter dans des sens divers, parfois contradictoires. Ces divergences ne manquèrent d'ailleurs pas d'être exploitées par la suite. Les champions de chaque camp puisèrent sans vergogne les versets du corpus évangélique qui semblaient le mieux appuyer leurs vues. Mais cet effort de s'imposer par l'autorité des textes buta sur leur irréductible ambiguïté.

Les textes de S. Paul qui touchent plus ou moins directement à ce problème, ne sont pas non plus sans ambiguïté, si on les analyse dans leur ensemble. Constamment cités par les partisans des deux thèses opposées, ils offrent des vues apparemment tranchées, mais non dénuées de contradictions. Par exemple, S. Paul affirme avec force l'idée de la prédestination de quelques élus au salut éternel, et la déchéance inéluctable de la « masse de perdition ». Il évoque la prédestination supralapsaire, « dès avant la fondation du monde »[cr]. Mais dans d'autres passages, il affirme aussi le salut universel du monde, et il prédit la métamorphose morale de tout un chacun. « Oui, je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. »[cs]

Paul est sans doute l'inspirateur de la prédestination chez Luther. Mais il est aussi considéré par les adversaires de Luther comme un prophète de la liberté : « Car le Seigneur c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. »[ct] Paul présente d'ailleurs des traits de semi-pélagianisme, bien peu luthériens: « Chacun recevra son propre salaire selon son propre labeur. Car nous sommes les coopérateurs de Dieu. »[cu]

Dès les premiers temps du christianisme, l'antique débat sur la liberté et la prédestination fut relancé, sans toutefois trouver de solution nette. Les théologiens chrétiens se livrèrent, pendant des siècles, à des disputations sans fin. Origène, S. Augustin, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin ouvrirent des voies diverses.
Puis, vinrent Luther et Calvin. La violence du ton et la radicalité du jugement qu'ils adoptèrent subjuguèrent beaucoup d'esprits dès l'aube de la Réforme. Les débats savants des scolastiques et leurs fines nuances étaient loin. Les Temps modernes semblèrent se satisfaire de la pitance calviniste, intellectuellement sommaire, mais politiquement et socialement efficace. La prédestination absolue des élus et des déchus devint un nouveau dogme pour un nouvelle époque. Ce dogme, quoique non accepté par tous les Réformés, fut jugé comme étant « l'axe essentiel de la Réforme » par l'un de ses meilleurs connaisseurs.

Outrancier (par les conclusions que l'on peut en déduire), le dogme de la prédestination eut un curieux succès, bien au-delà de l'espace propre à la Réforme. Le jansénisme témoigna de la pénétration de ces idées dans le catholicisme, non sans transformations et adaptations. Plus étonnant encore, dans le contexte des Lumières, les philosophies du déterminisme séduisirent au 18ème siècle de fins esprits comme Diderot, d'Holbach ou Voltaire. Elles traduisirent la notion de prédestination dans un langage matérialiste. Elles niaient Dieu, mais le remplaçaient par des lois de nature menant le monde. Pour les Réformés comme pour les philosophes matérialistes, l'homme est esclave de lois qui le dominent entièrement. L'homme n'est qu'un jouet aux mains d'un Léviathan, que ce Léviathan soit Dieu, la matière ou la loi de la causalité.

Le succès général de cette idéologie née avec la Réforme n'était pas vraiment prévisible. Les siècles païens n'avaient pu trouver une issue finale au problème du destin et de la liberté. Les siècles chrétiens qui se succédèrent depuis les origines de l'ère jusqu'au Moyen-Âge, non plus.
Pour le comprendre, il me semble utile de revenir sur l'une des plus célèbres controverses du christianisme, commençant avec Origène, continuant avec Augustin et Pélage, et s'étageant ensuite pendant des siècles.

Dans cette controverse, il ne s'agissait plus d'analyser les rapports entre le *fatum* et la liberté, mais de hiérarchiser les rapports de la grâce et de la

vertu. Deux grandes conceptions s'opposaient sur la façon de concilier la liberté des hommes et la grâce de Dieu. Si la vertu, acquise par le mérite, prédomine sur la grâce, reçue gratuitement, alors la liberté de l'homme l'emporte. Si, à l'inverse, la grâce prime, les mérites acquis par l'homme ne valent rien ou presque rien, au regard de Dieu, qui détermine tout.
Pélage et Augustin représentent ces deux pôles contraires. Pour Pélage, c'est le libre arbitre humain qui prédomine. Pour Augustin, c'est la grâce divine.

L'Église adopta officiellement la thèse d'Augustin. Plusieurs conciles condamnèrent l'hérésie pélagienne. Mais si Pélage fut déclaré hérétique, ses idées continuèrent leur influence profonde, en arrière-plan. Le « semi pélagianisme » prit la relève. Il correspondait, après tout, aux idées d'un Origène, d'un Tertullien, d'un Ambroise, d'un Jérôme, d'un Jean Cassien, d'un Jean Chrysostome. Ces Pères de l'Église, on ne pouvait les déclarer tous hérétiques.
Le semi pélagianisme consistait à reconnaître la « coopération » entre la volonté de l'homme et la grâce de Dieu. Que représentait cette idée de coopération? Origène est le premier théologien de l'Église primitive à l'avoir explicitement formulé.

Origène affirme que le christianisme offre le salut à tous. L'idée fondamentale est l'unité originelle de Dieu et de tous les esprits. Il en découle que tout esprit, malgré la chute et le péché originel, doit nécessairement revenir à son origine, revenir à Dieu. Le point crucial est que la *nécessité* universelle de ce retour n'est possible que par l'usage de la *liberté*.

Le Dieu bon limite volontairement son omnipotence et son omniscience à seule fin de laisser aux hommes le soin de se déterminer librement au salut. Dieu veut ainsi les rendre dignes de leur destin final, celui d'être « des dieux ».[cv]

L'idée que Dieu se limite lui-même semble contredire son omnipotence et son omniscience. Elle est difficile à admettre pour ceux qui voient en Dieu la réalité suprême.
A cela, on peut répliquer que l'omnipotence divine est déjà intrinsèquement limitée. Dieu veut-il le mal, par exemple ? S'il ne veut pas le mal, il ne veut pas tout, et donc il ne peut pas tout …

Il y a aussi une limite logique à l'omnipotence divine. Même un Dieu tout-puissant ne peut pas produire des choses qui présentent une contradiction interne, comme un cône cylindrique ou un cercle carré. Dieu ne peut aller contre la nature profonde des choses. Il est donc limité par la rationalité qu'il a lui-même créée.

Ou encore: Dieu étant unique, il ne peut pas créer un autre Dieu, ou un être qui l'égale en infinité et en divinité.

Enfin, en agissant à tel ou tel niveau sur l'ordre de l'univers, Dieu ne peut pas ne pas affecter cet ordre même. C'est une autre limite à son omnipotence : il ne peut pas ne pas changer le monde, s'il agit sur la moindre de ses parties.

L'omniscience divine est surtout limitée, selon Origène, par la liberté octroyée aux esprits créés. Dieu a certes une capacité de prescience, mais il connaît les actes des créatures libres seulement au moment où ils arrivent.[cw]

C'est donc en limitant sa propre puissance et sa prescience que Dieu donne leur liberté aux hommes. Mais pourquoi ce don ? Pour que les hommes progressent par eux-mêmes. Le progrès des esprits, leur croissance, dépend de la liberté dont ils disposent. Toute créature rationnelle peut se diriger vers son salut, et recevoir le mérite de s'être améliorée en suivant les injonctions de la raison.

La créature est libre, mais elle doit inéluctablement, après beaucoup de tribulations et de développements, finir par atteindre le salut, avec la coopération de Dieu, bien entendu.[cx] Harnack résume: « La marque de la divinité c'est la permanence et l'immuabilité. Celle de la créature, c'est la liberté ».[cy]
L'esprit créé est changeant. Sa liberté lui permet cependant de déterminer son destin, pour un temps. En fin de compte cette liberté doit se tourner vers le bien, parce que tout ce qui est spirituel est indestructiblement lié à une origine divine, et doit y retourner. La liberté de l'esprit est guidée par un déterminisme supérieur : celui de la nature divine de tout esprit.
Dans cette vue, le développement spontané de la créature spirituelle apparaît à la fois comme liberté et comme nécessité.

La philosophie d'Origène est fondamentalement optimiste : le mal ne peut pas vaincre au bout du compte. Le mal n'est pas éternel, il n'est donc pas vraiment « réel ». C'est pour cela que les esprits peuvent finalement retourner à Dieu. Même le diable, qui doit son être à Dieu, ne peut rester éternellement « diabolique ». La créature libre progresse vers le salut, accompagnée par la grâce, selon ses efforts.

Ces positions optimistes, généreuses, devaient trouver nombre de contradicteurs. Comment accepter que le salut soit donné à tous, et même à Satan ! Comment tolérer que la grâce de Dieu puisse coopérer avec les infimes mérites humains ? Tout cela semblait franchement incompatible avec les enseignements de l'Église. Parmi les ennemis de la pensée d'Origène, S.Augustin est sans doute le plus éminent.

On a vu qu'Augustin avait été dans sa jeunesse disciple de Mani. Mais il avait renoncé au manichéisme, parce que, dans ce système dualiste, Dieu n'était pas assez absolu et qu'il n'était pas tout-puissant. Le Dieu bon y faisait jeu égal avec le Dieu mauvais. Cet équilibre des forces impliquait une sorte d'impuissance du Dieu bon, et un certain relativisme. Augustin exigeait plus de certitude. Le combat cosmique du bien et du mal, tel que les manichéens se le représentaient, ne pouvait pas lui donner la réponse finale, la vérité suprême qu'il recherchait.

Augustin se convertit alors au christianisme. Il affirma dès lors que le Dieu mauvais n'existe pas. Le mal non plus n'existe pas, il n'a pas de substance. Il est manque, néant, absence. La peur du mal existe pourtant, mais si cette peur elle-même est une sorte de mal, on peut l'éradiquer par la foi.

La plupart de ses contemporains, et notamment les manichéens et les gnostiques, croyaient que l'homme peut exercer sa raison dans le grand combat entre le bien et le mal. Augustin avait peu goûté la rhétorique manichéenne, qu'il trouvait vide et fumeuse. Il ne croyait plus en l'idée que l'âme pouvait choisir librement, abstraitement, entre le bien et le mal. Il croyait plutôt que l'âme était elle-même profondément divisée. « Il y a, dans une âme unique, flux et reflux de volontés divergentes. »[cz] Le combat de l'âme se fait non contre le mal, mais contre elle-même. « J'étais entré en lutte avec moi-même, et m'étais dissocié de moi-même ; et cette dissociation même se faisait contre mon gré. »[da]

Augustin tira de sa propre expérience l'idée que l'âme cherche avant tout son désir. A la base de tous les mouvements de l'âme, il y a le désir (*libido*) d'atteindre le plaisir et la joie. Mais ce désir peut se tromper d'objet. Il peut échouer faute d'une volonté adéquate. Car la volonté est plus ou moins forte, plus ou moins capable de se traduire en actes. Elle peut être conditionnée ou déterminée par les fluctuations de la contingence. Elle est alors incapable de vouloir le bonheur qu'elle cherche, ou alors elle se perd, sans même s'en douter, sur des voies sans issue. La volonté est toujours déficiente. Elle n'est jamais vraiment libre, jamais vraiment capable de se fixer sur le bien. Elle est toujours trop faible ou trop myope. Elle erre alors, à la recherche de la source de son vouloir.

Augustin en déduisit que la volonté prétendument libre du libre arbitre n'est en réalité jamais libre, mais toujours conditionnée ou déterminée par toutes sortes d'accidents. Seule la volonté orientée vers le bien est vraiment libre, décida-t-il. La volonté ne devient libre que lorsque c'est le désir du bien qui la meut. La volonté qui n'est pas orientée vers le bien, ne peut que se tourner vers le mal, ou vers le néant, ce qui revient au même.

Toute la liberté de l'homme réside dans cette alternative : suivre l'appel du bien, ou se rendre coupable de n'y pas céder, coupable de ne pas assez vouloir le bien. Car pour suivre l'appel du bien, « il ne faut rien d'autre que le vouloir pour posséder ce que l'on veut »[db]. Il faut « vouloir fortement, totalement, et non pas jeter de-ci de-là, en la ballottant, une volonté à demi blessée et qui se débat, une moitié se redressant contre une moitié s'affaissant »[dc].

L'âme n'est qu'un néant si on la compare à son créateur. Mais en choisissant le bien par l'exercice de sa volonté, elle acquiert une existence relative, elle participe au divin, et peut faire retour vers l'Un. En revanche, si l'âme choisit le mal, elle est renvoyée à son néant.
Toute âme peut s'orienter vers Dieu, ou au contraire, s'en détourner. Pourquoi ? La volonté ne veut pas toujours ce qu'elle veut, ou ce qu'elle prétend vouloir.[dd] Elle prétend vouloir aller vers Dieu, mais elle n'y arrive pas. Si elle ne le peut pas, c'est qu'elle ne le veut pas vraiment. Si elle ne le veut pas vraiment, c'est qu'elle ne veut rien vraiment. La volonté qui ne cherche pas Dieu ne cherche rien. Elle va simplement à la mort, au néant.

Mais pourquoi la volonté ne veut-elle pas vraiment chercher Dieu ? Pourquoi est-elle incapable de se tourner vers le bien? C'est parce qu'elle est tissée de néant, et qu'elle se fonde dans le mal.[de]

Une volonté velléitaire ou indifférente, renâclant à se tourner vers le bien suprême, est une volonté déjà engloutie par le néant dont elle fut provisoirement sortie. Par contraste, seule la « volonté bonne » permet de sortir effectivement du néant.

Mais qu'est-ce qui oriente l'âme vers la « volonté bonne »? Y a-t-il une volonté de la volonté ? Augustin répond : « Dieu nous révèle clairement que l'homme est doué du libre arbitre de la volonté ».[df] Le libre arbitre de la volonté est une puissance de l'esprit. La volonté vient de la volonté elle-même. Mais sans la grâce de Dieu, elle ne peut vouloir le bien.[dg] Cela revient au fond au déterminisme, puisque Dieu peut déterminer le mouvement même de la volonté.[dh]

Contrairement à ses futurs épigones, Luther et Calvin, Augustin n'élimine pas toute liberté en l'homme. Mais cette liberté ne peut rien par elle-même. Augustin avait un souvenir cuisant de ses erreurs de jeunesse. Il se rappelait que sa liberté avait été la source de ses tourments, de son angoisse et de son désarroi. Il n'avait trouvé son salut que dans la soumission totale à la volonté de Dieu, en lui remettant entièrement la sienne propre.

Plusieurs questions subsistaient. Si la capacité de l'âme à atteindre le bien a été perdue, et si la liberté de choix est toujours là, à quoi sert cette liberté, si elle ne peut rien par elle-même?
De plus, la doctrine de la grâce et de la prédestination semblait rendre toute morale inutile, que ce soit la morale ascétique des moines, ou la morale héritée des stoïciens. Le mérite des œuvres et de tous les actes humains n'était désormais plus rien ! Thèse dangereuse si elle venait à être prise au pied de la lettre par les multitudes !
Un tel déterminisme annihilait toute liberté et contredisait l'Évangile.
S'il y avait une prédestination éternelle, à quoi bon l'incarnation du Christ, à quoi bon son sacrifice pour le salut des hommes ?

Cette doctrine de la prédestination absolue n'était pas connue avant Augustin, selon Harnack. Il l'aurait donc largement extrapolée à partir

des idées de S. Paul, qui tenait des propos relativement contradictoires en la matière. En tout état de cause, c'était une innovation étrangère à l'esprit et à la lettre des Évangiles, qui ne la mentionnent pas.

Toutes ces questions laissées ouvertes expliquent pourquoi la victoire de l'augustinisme n'était pas définitivement acquise, même si le pélagianisme avait été condamné.

Les moines dédiaient leur vie à l'obtention du salut par leurs mérites et par le choix d'une vie sainte. Ils étaient troublés par l'idée de prédestination absolue, qui pouvait réduire à néant leurs efforts. De fortes résistances se firent jour, particulièrement dans le sud de la Gaule, face à la doctrine de la prédestination et à celle de la damnation des enfants morts sans baptême. Saint Jean Cassien et Vincent de Lérins en étaient les chefs de file. Jean Cassien était disciple de Jean Chrysostome, lui-même disciple d'Origène. Ces « semi pélagiens » affirmèrent que Dieu veut le salut de tous, que le libre arbitre pouvait se tourner vers le bien, que la rédemption du Christ s'applique à tous les hommes, et n'est pas réservée à quelques prédestinés.
Faust de Riez, abbé de Lérins, déclara même que la doctrine de la prédestination était blasphématoire, païenne, fataliste et qu'elle incitait à l'immoralité.

Les doctrines semi pélagiennes furent condamnées au concile d'Orange de 529, présidé par Césaire. Cependant, le concile ne fit aucune mention de certaines des thèses les plus controversées d'Augustin, comme la question de la prédestination, de la grâce irrésistible et de l'élection particulière. En fait, la thèse de prédestination au mal fut même explicitement rejetée.

Malgré la décision du concile, les divergences sur ces questions perdurèrent. La controverse revint au premier plan au 9ème siècle, avec le moine Gottschalk d'Orbais, qui défendait la thèse de la prédestination, et un autre moine, Hincmar, archevêque de Reims, qui s'y opposait. Gottschalk enseignait que Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, et que le Christ n'est mort que pour ceux qui sont prédestinés à être sauvés. Hincmar soutenait au contraire que Dieu veut le salut de tous les hommes[di]. Le synode des Trois royaumes de Toucy (860) mit un terme à cette dispute, au dépens de Gottschalk.

Plus tard, lorsqu'en 1054 le grand schisme d'Orient vit l'apparition de l'Église orthodoxe, il importe de noter que celle-ci adopta la doctrine soutenue par Jean Cassien et Vincent de Lérins, et refusa de suivre l'Église de Rome sur ces points.

Puis la controverse continua encore dans le monde catholique pendant le Moyen âge, mais sous d'autres angles. Les positions contraires d'Abélard et de S. Bernard en donnent un aperçu.

Abélard est d'ordinaire rangé parmi les pélagiens. Mais cette accusation de pélagianisme est en réalité difficile à étayer tant sa position est subtile et complexe. [dj]

Abélard avait une interprétation très ouverte du rôle de la providence, dont il estimait qu'elle ne produit rien de nécessaire. Dieu prévoit que les événements pourraient advenir, mais il prévoit aussi qu'ils puissent ne pas advenir. « Les futurs sont contingents plutôt que nécessaires : Dieu a prévu qu'ils adviendraient de telle sorte qu'ils puissent aussi ne pas advenir ».[dk] Cette idée fut reprise presque dans les mêmes termes par Leibniz dans sa *Théodicée*.

Les précautions de langage étaient nécessaires à l'époque, mais enfin on voit bien qu'en reconnaissant la contingence et non la nécessité du futur, Abélard garantissait un réel espace de liberté.

Dans son *Traité de la grâce et du libre arbitre*, S. Bernard, adversaire d'Abélard, reconnaît l'existence du libre arbitre, mais celui-ci doit coopérer avec la grâce, dans la mesure où l'homme doit consentir à son propre salut. Il doit coopérer aussi avec la raison, qui est « comme sa compagne et sa suivante ». L'expression même de « libre arbitre » en témoigne : « Le libre arbitre est libre par le fait de la volonté, et arbitre par celui de la raison ».[dl]

S. Bernard reprend l'argument moral. Là où il y a nécessité, il n'y a point de liberté, et là où il n'y a pas de liberté, il ne saurait y avoir ni mérite, ni jugement. Il y a donc liberté, mais de la volonté seule, n'obéissant qu'à elle-même. Tout le reste, la vie, les sens, les désirs, la mémoire, l'intelligence sont soumis à la nécessité, en raison même de ce qu'ils ne sont point soumis à la volonté. En fin de compte, la liberté de la volonté existe, mais elle ne sert à rien, sans la grâce. « Le libre arbitre nous

donne bien le vouloir, mais il ne nous donne pas le pouvoir de faire ce que nous voulons. »[dm]

Bernard place le libre arbitre très haut. Il est un indice que les hommes sont « à l'image de Dieu ». C'est pourquoi toute créature raisonnable ne dépend que de soi. Elle n'est condamnée, ou sauvée, que par un acte de sa propre volonté, et non point par l'effet d'une nécessité quelconque. Il y a coopération active entre la créature et Dieu.

La question est de savoir quelle part revient respectivement à la grâce et au libre arbitre dans le salut. Comme Paul, il attribue à Dieu tout le bien qui est dans l'homme. Dieu opère en nous le penser, le vouloir et le bien faire. « Il fait le premier sans nous, le second avec nous et le troisième par nous ».

La volonté est infirme. Dieu fait tout, à l'exception d'un seul moment de coopération, lors du consentement du libre arbitre à accompagner la grâce. La grâce commence seule, puis elle s'accomplit avec le libre arbitre. Ils agissent ensemble, non séparément. En fin de compte, c'est Dieu qui fait tout le mérite. « Les mérites de l'homme sont de purs dons de Dieu. »[dn]

Il est temps de conclure cette revue des idées du Moyen Age sur la liberté et la prédestination, en évoquant Thomas d'Aquin, maître immense de l'ambivalence, et Jean Duns Scot, le « docteur subtil », qui ont adopté l'un et l'autre des positions contraires.

Thomas d'Aquin paraît d'abord très clair, très direct : « Il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison ».[do] S'il en était dénué, alors les conseils, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains.

Comment ce libre arbitre est-il compatible avec la volonté de Dieu ? La volonté divine rend nécessaires certaines choses, mais pas toutes. Si Dieu veut quelque chose, il l'obtient soit nécessairement, soit de façon contingente. Mais alors cette contingence est-elle vraiment contingente ? Elle l'est seulement pour l'homme. Pour Dieu, le mot « contingence » a un autre sens; la contingence fait partie de sa providence.
D'ailleurs, toutes les choses sont soumises à la providence. Dieu étend sa causalité à toutes les créatures.

Si toutes les choses sont soumises à la providence, sont-elles nécessaires ? Cela dépend. La providence divine impose la nécessité à certaines choses; mais pas à toutes.[dp] Il y a « des causes nécessaires afin que les choses nécessaires se produisent nécessairement, et des causes contingentes pour que les choses contingentes arrivent de façon contingente. »[dq]

Que faut-il penser de la prédestination? C'est un sujet sur lequel il vaut mieux garder le silence. Les non prédestinés « tomberaient dans le désespoir » s'ils apprenaient leur sort, et les prédestinés, définitivement rassurés, « dans la négligence ». Mais Thomas admet que « Dieu prédestine les hommes »,[dr] tout en donnant au mot *prédestination* le sens particulier de « conduire la créature raisonnable jusqu'à la vie éternelle ».

La prédestination détermine tout, y compris la grâce et le libre arbitre. Thomas, à l'instar d'Abélard, fait cohabiter la prédestination infaillible et le libre arbitre contingent. Est-ce à dire que les prédestinés sont infailliblement sauvés? Ils sont sauvés de façon infaillible, mais pas nécessaire. « L'ordre de la prédestination est certain, et cependant cela ne supprime pas notre libre arbitre, grâce auquel l'effet de la prédestination se produit de façon contingente ».[ds]

Le souple jeu des mots, l'ambivalence ondulante de leurs sens, permettent d'allier la certitude, l'infaillibilité et l'absence de nécessité, sans apparente contradiction syntaxique, mais non sans contradiction logique.

Mais qu'est-ce que pèse la logique face à la Providence ? Le destin, c'est-à-dire la Providence, est immuable, même si certains événements contingents semblent avoir une influence.

Peut-on observer des différences dans la manière dont les choses sont soumises au destin? Oui. Plus une chose s'éloigne de la pensée première, plus elle est enchaînée par les liens puissants du destin. Plus elle s'en rapproche, plus elle est libre. Il y a même des choses qui sont directement accomplies par Dieu, sans intermédiaire, et qui échappent à toutes relations causales.

Comment concilier la rigueur de la prédestination avec le libre arbitre de l'homme ? Thomas d'Aquin, comme Augustin avant lui, invite expressément à ne pas perdre de temps sur cette question. Elle dépasse infiniment la raison, dit-il...

Au moment où Thomas d'Aquin commençait la rédaction de sa Somme théologique, naissait en Écosse Jean Duns Scot. Au sujet du libre arbitre, il défendit un point de vue radicalement différent.

La rupture décisive de Duns Scot vis-à-vis de Thomas d'Aquin prit ses racines dans l'enseignement d'Anselme de Cantorbéry. Anselme pensait que Dieu a voulu que l'homme soit libre. Il faut donc que cela soit. L'apparente difficulté de faire coexister le libre choix avec la prescience divine, la prédestination et la grâce, s'efface d'un seul coup. Si Dieu veut que l'homme ait une volonté libre, alors l'homme aura une volonté libre, ce que Dieu veut ne pouvant pas ne pas être.[dt]

Mais Dieu veut-il vraiment que l'homme ait une volonté libre ? Comment le savoir ? Comment le prouver ? On peut raisonner par l'absurde. Si Dieu ne voulait pas que l'homme soit libre, c'est donc qu'il aurait tout prédéterminé. Mais il serait alors lui-même soumis à cette nécessité prédéterminée. Peut-on concevoir Dieu privé de sa propre liberté ?
Si on écarte cette hypothèse absurde, il faut en conclure que Dieu veut que la volonté de l'homme soit libre. Plus spécifiquement, c'est la volonté raisonnable de l'homme qui est libre. C'est la liberté de la raison qui permet de dire « libre le choix et libre la volonté ».
En conséquence, la prescience de Dieu et le libre choix coexistent. D'où cette image : le libre arbitre et la grâce coopèrent pour le salut, tout comme l'homme et la femme coopèrent pour engendrer un enfant.

Suivant la même voie, Duns Scot affirma la liberté essentielle de la volonté humaine. L'homme se tourne vers Dieu d'un mouvement qui lui est entièrement propre, et qui ne doit rien à la grâce, ou à quelque nécessité. Si la première loi morale est d'aimer Dieu, cet amour n'aurait pas de valeur s'il était déterminé par quelque cause extérieure. Cette « loi » n'a de sens que si elle repose sur la libre volonté. Le fait d'aimer ou de ne pas aimer ne peut relever que d'un acte libre, personnel.

Mise en présence de Dieu, la volonté doit pouvoir se déterminer elle-même librement. Elle doit pouvoir décider librement de ce qu'elle pense être le vrai ou le faux, le juste ou l'injuste. Sinon comment la volonté serait-elle digne de la présence divine?

Pour Duns Scot, le christianisme est une religion de la liberté infinie. Il y a de la contingence dans la créature. Mais il y a aussi de la contingence en Dieu. « La contingence en Dieu est dans sa volonté ».[du] Et Dieu veut qu'existe hors de lui des créatures libres, elles-mêmes dotées d'une volonté contingente. Dieu veut certaines choses de façon absolue, comme la réalisation de son plan pour le monde, et il veut d'autres choses de façon contingente. Il ne veut pas réduire la volonté des hommes à une nécessité, mue extérieurement. Quant à sa propre volonté, elle est à la fois libre et immuable. Elle est immuablement libre, et librement immuable. La nécessité de la volonté divine ne contredit pas sa liberté ; au contraire elle contribue à la perfection de cette liberté. Dieu exerce sa volonté sans violence. Il dispose toutes choses avec douceur.

La lutte entre les thomistes et les scotistes sur la liberté et la prédestination résume le Moyen Âge. Bien plus tard, Hannah Arendt[dv] écrivit que personne avant Kant n'avait professé la liberté avec autant de ferveur que Duns Scot.

De ce survol de siècles de controverses, que peut-on retenir ? Qu'est-ce que les querelles de Paul et d'Origène, d'Augustin et de Pélage, de Hincmar et de Gottschalk, de Bernard de Clairvaux et d'Abélard, de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot, nous apprennent ?

D'abord, la permanence d'un clivage fondamental, durable, et indépendant des époques, entre les partisans du déterminisme et ceux de la liberté.

Ensuite, la réponse à la question de la liberté et de la nécessité dépend presque toujours d'une vision du monde plus générale, qui fait système. Les tenants de la liberté font part de leur confiance dans la raison humaine, et ils développent un optimisme universel. Loin de vouloir réserver le salut à quelques personnes, ils pensent qu'il doit s'étendre à tous. L'universalité du salut s'explique par la bonté infinie qu'ils attribuent à Dieu.
A l'inverse, les partisans du serf arbitre critiquent la raison humaine pour ses impuissances et ses limites. Ils font preuve d'un pessimisme désenchanté quant à la nature humaine. L'enfer est le destin promis à la masse des hommes, à quelques exceptions près. La presque totalité de l'humanité est promise au néant.

La question de la nécessité et de la liberté, comme de la grâce et du mérite, est une sorte de *shibboleth*. Elle sépare les penseurs en deux camps irréductibles. Elle trace une « ligne globale » entre les partisans de deux *systèmes* de pensée foncièrement opposés, dépassant l'aspect proprement religieux, pour toucher au politique, à l'économique et au social.
En constatant l'opposition pluriséculaire entre ces deux familles d'esprits, on en vient à se demander s'il n'y aurait pas là l'indice d'une fracture beaucoup plus profonde, comparable à ce que Kant a appelé les « antinomies » de la raison humaine. Il reste à voir comment cette ligne de fracture traverse l'inconscient collectif, mais aussi si elle divise chaque esprit, et comment elle participe aux jeux troubles de l'inconscient avec le moi.

Ce qui est sûr, c'est qu'après tant de controverses, aucun des camps en présence n'a pu s'arroger une victoire définitive. C'est pourquoi il paraît si frappant qu'au commencement de l'ère moderne, un simple moine augustin (Luther) ait réussi à proférer, avec un succès certain, la « servitude » absolue de l'âme humaine, et à être entendu dans une moitié de l'Europe.
Il est encore plus frappant de constater que ce jugement décisif s'est ensuite incorporé durablement à l'ADN de la modernité, débordant largement le cadre idéologique de la religion réformée.
La mort du libre arbitre devait en effet devenir l'une des idées les plus répandues, jusqu'à nos jours.

Le débat entre Érasme et Luther avait semblé tourner en faveur de ce dernier. D'ailleurs, Érasme n'avait pas paru désireux de l'emporter de manière éclatante sur son adversaire. Il n'avait pas affirmé clairement la liberté de l'âme. Reconnaissant que le libre arbitre était « très peu de choses »,[dw] il avait seulement cherché un moyen de le faire « un peu » coopérer à l'action de la grâce toute puissante de Dieu. Luther ridiculisa ces demi-mesures, d'une manière qui parut un moment sans réplique.

Cela signifiait-il que la question était enfin close ? Cet épineux problème trouvait-il là sa conclusion ? Non. Quelques champions épars relevèrent le gant. Ils étaient moins enclins que le mol Érasme à se laisser écrouer par les formules comminatoires de Luther.

On citera à la barre trois personnalités remarquables et dissidentes, un Espagnol, un Italien, un Français, tous nés au 16ème siècle, et emblématiques de la résistance continuée au serf-arbitre : Jean de la Croix, Campanella, Descartes. Ils marquèrent aussi l'époque, chacun à sa manière. Mais ce qu'ils avaient à dire sur la liberté fut-il entendu par leur temps ?

Jean de la Croix, grand mystique et « poète bref », naquit quatre ans avant la mort de Luther. Moine augustin, Luther avait déclaré qu'il aurait mieux aimé « être Dieu lui-même, et que Dieu ne fût pas Dieu ». Carme déchaux, Jean de la Croix prôna l'humilité et la vie cachée. Il est aussi le poète fulgurant de la « royale liberté de l'esprit ».[dx] Il affirme sans détour que la volonté est libre, et qu'elle est au centre de l'âme, dirigeant toutes les autres facultés. La liberté est la vie même de l'esprit.[dy]

Libre, la volonté doit vouloir sa propre liberté. A cette fin, il faut unifier son esprit. Comment atteindre cette unité, comment obtenir « un cœur libre et fort » ?[dz]
Il faut « non vouloir quelque chose, mais ne rien vouloir ».[ea] C'est seulement alors que la grâce, la liberté et l'intelligence sont versés en abondance dans l'âme. La liberté de l'âme est la plus haute qui soit. Elle n'*est* pas simplement libre : elle *a* la liberté de Dieu. Elle *est* cette liberté.

Tommaso Campanella, moine dominicain, passa vingt-sept ans de sa vie en prison. Condamné à plusieurs reprises pour hérésie, il y fut torturé, échappa de peu à la peine capitale en se faisant passer pour fou, et y écrivit une œuvre abondante. Il voulait fonder une république philosophique, la Cité du Soleil, se référant à Platon et Thomas More. Il se voulait aussi prophète, et disait de lui-même : « Je suis la clochette (*campanella*) qui annonce la nouvelle aurore. »

Il se fit un champion du libre arbitre, avec une approche originale : il observa que Dieu est certes l'Être suprême, mais qu'il y a aussi dans sa création du « non-être », ce dont témoignent l'Impuissance, l'Ignorance, la Haine.[eb]
Ces déficits d'être, ces défauts (*defectus*) de substance, s'observent partout. Ils provoquent des failles, des béances, des manques dans l'ordre de la création. Ils contredisent manifestement la toute puissance et l'omniscience divines.

Ils marquent des limites, respectivement au pouvoir, au savoir et au vouloir divins, sous les espèces de la Contingence, du Hasard et de la Fortune.
La Contingence (*contingentia*) rompt l'enchaînement causal, qui est l'instrument du pouvoir de Dieu. La Contingence est ce qui échappe au pouvoir de la Nécessité (*necessitas*).
Le Hasard (*casus*) contrecarre la Fatalité (*fatum*). Il se soustrait à la prescience divine. Il reste sourd à ce que Dieu a « déclaré ».[ec]
La Fortune (*fortuna*) contrarie l'Harmonie (*harmonia*). Brisant l'harmonie universelle voulue par Dieu, la Fortune déjoue l'ordre du monde.
Ces trois « manques », la Contingence, le Hasard et la Fortune, sont autant de *limites* à la toute-puissance divine. Ce sont ces limites qui rendent possible la « liberté » de l'homme, en l'affranchissant de la nécessité, en lui épargnant la fatalité, et en lui donnant un rôle dans la construction de l'ordre du monde.

Comment cela est-il possible ? Si Dieu est omnipotent et omniscient, comment pourrait-il être limité dans sa puissance ou dans sa prescience ? Si Dieu veut l'harmonie universelle, comment sa volonté pourrait-elle être contrecarrée ? Si Dieu s'appuie dans sa Création sur l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, la contingence n'est-elle pas une atteinte à l'omnipotence divine ?
Si l'omniscience de Dieu se révèle dans sa prescience des futurs possibles, les effets du hasard sont-ils aussi prédestinés de toute éternité ?

Campanella répond que la création a été tirée du néant par Dieu. Elle est donc un composé d'être et de non-être. Elle « manque » d'être. Contingence, hasard et fortune sont les expressions concrètes de ces divers « manques ». Mais ils sont aussi l'expression visible d'une possible liberté pour l'homme, dans les interstices de ces manques.

Autrement dit, contingence, hasard et fortune sont les figures providentielles de l'absence volontaire de Dieu (*kénose*).

Venons-en à Descartes. Il avait une conscience aiguë des limites de la raison humaine et de son impuissance à traiter de ce qui touche à la nature de Dieu. Il est inutile de tenter de comprendre les fins poursuivies par la divinité. Ce qu'on appelle les « vérités éternelles », par lesquelles on pourrait croire saisir un peu de la nature divine, ces vérités ne sont en

fait ni éternelles ni absolues. Elles sont elles-mêmes contingentes. Dieu aurait pu les faire autres, et pourrait d'ailleurs les changer encore dans les temps à venir… C'était là jeter d'emblée le doute sur les fondements mêmes de la raison.

Dieu est incompréhensible parce qu'il est infini. Comment un esprit humain, fini et divisé, pourrait-il comprendre un Dieu Un et Infini ?
En tentant de percer l'essence de Dieu, nous ne faisons que le réduire à la dimension finie de notre entendement fini, nous imposons nos limites à ce qui est sans limites. La seule chose à comprendre, c'est que nous ne pouvons rien y comprendre.

Que l'on considère le monde ! Il est rempli de choses dont certaines ont pu être faites pour l'homme, mais aussi pour des fins tout à fait différentes, dont nous n'avons aucune idée. Il y tant de choses dans le monde qui ne seront jamais vues, ni même devinées, et encore moins comprises par l'homme. On peut supposer que toutes ces choses ne lui seront jamais d'aucune utilité, quoique Dieu ait jugé bon qu'elles fussent. En conséquence, Dieu, en créant le monde, a certainement considéré d'autres fins que la seule utilité de l'homme.

Descartes prend pour point de départ la liberté infinie de Dieu. Cette liberté est si absolue, qu'il faut renoncer à toute idée de « cause finale », à toute idée d'une « fin » qui serait associée à la volonté infinie de Dieu et par là, la limiterait. En niant la cause finale, Descartes pense avoir renversé la physique aristotélicienne pour lui substituer sa propre physique, purement causaliste et déterministe. Il n'y a pas de cause finale, car Dieu est la cause première et totale de tous les effets de l'univers, y compris des effets résultant de l'action du libre arbitre. L'homme a le libre arbitre, mais il est aussi entièrement déterminé par Dieu. La raison et la philosophie démontrent qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu n'ait voulu de toute éternité.

Mais l'immuabilité de Dieu est-elle compatible avec son infinie liberté ? Une volonté « immuable » peut-elle être « libre » ? Dieu peut-il commencer de vouloir ce qu'il ne voulait pas auparavant, ou cesser de vouloir ce qu'il voulait déjà ? Ce serait contraire à la fois à sa toute puissance et incompatible avec son omniscience.

Descartes répond que notre esprit est incapable de comprendre ce genre de paradoxes. Il est vain de chercher à distinguer en Dieu sa « puissance », son « entendement » et sa « volonté ». Ces métaphores sont trompeuses et reviennent à brider la liberté de Dieu, en l'enfermant dans des images et des catégories humaines.

Ce qui est sûr, c'est que Dieu, étant infini, dispose d'une liberté sans limites. Dieu est si libre que même les vérités éternelles sont soumises à son libre arbitre.[ed] Les idées, les vérités, ne sont pas vraies en elles-mêmes. Si elles l'étaient, elles auraient une existence indépendante de Dieu, ce qui ne saurait se concevoir. Elles ne sont vraies que parce que Dieu a décidé qu'elles seraient vraies. Il aurait pu d'ailleurs concevoir un monde tout autre, où par exemple la somme des angles du triangle n'est pas égale à deux droits. Aucune vérité ne peut lui préexister, et s'imposer à la connaissance divine, car rien ne peut imposer sa propre nécessité à Dieu. Au contraire, les vérités sont elles aussi des créatures de Dieu ; il les a créées librement, et il reste libre vis-à-vis d'elles après les avoir créées. Il n'est pas prisonnier de leur nécessité. Il leur a conféré leur existence, il peut la reprendre. Il reste toujours libre d'abolir d'anciennes vérités et d'en créer de nouvelles.

Ceci s'applique aussi aux êtres. Lorsque Dieu donne l'être à ses créatures, il leur donne à la fois leur existence et leur essence. Mais il peut les reprendre l'une et l'autre pour les renvoyer au néant.

Dieu étant tout-puissant, aurait-il pu faire en sorte que ses créatures fussent indépendantes de lui, totalement libres, si libres qu'elles en échapperaient ensuite à sa volonté ? Cette hypothèse équivaudrait à une sorte de retrait volontaire de Dieu, bridant sa toute-puissance et son omniscience, pour l'amour de sa création. Origène avait émis une idée semblable, mais au temps de Descartes, la toute-puissance et l'omniscience de Dieu étaient devenus des dogmes non négociables.

Toute créature est tirée du néant par la volonté de Dieu, et ne subsiste que dans la volonté permanente de Dieu.
C'est pourquoi elle doit se considérer « comme un milieu entre Dieu et le néant ».[ee] Elle participe des deux principes, celui de l'Être et celui du non-être. Venant du néant, la créature est « exposée à une infinité de manquements ». Elle est emplie de défauts.

Descartes voit bien que sa propre nature est « extrêmement faible et limitée ». Ses imperfections viennent de sa faculté déficiente de connaître.
Mais il croit au libre arbitre. Sa volonté n'est « renfermée dans aucunes bornes ». La liberté de son « franc arbitre » est « si grande » que c'est elle qui lui fait connaître qu' « il porte l'image et la ressemblance de Dieu ».

C'est le point capital : l'assimilation de la liberté humaine à la liberté divine. Dieu, en créant les hommes libres, n'a pas voulu les rendre omniscients ni tout puissants, mais il a voulu leur donner en partage une liberté aussi entière que la sienne.[ef]

Dieu est le principe et la fin de ses créatures. Il est le principe de leur liberté. La liberté de Dieu prend sa racine en son unité et sa simplicité. La liberté de l'homme prend sa racine en Dieu. Dans son essence, la volonté humaine n'est pas inférieure à la volonté divine, puisque celle-là tire son essence de celle-ci. Je suis aussi libre que Dieu l'est, d'affirmer, de nier, de choisir un but ou de m'en détourner. Évidemment ma capacité de comprendre ou d'agir n'est en aucune façon comparable à celle de Dieu. Mais ma liberté est de même essence que la sienne. De par son origine divine, la liberté humaine participe à l'infini. Dieu a donné la liberté à cette fin : l'infini. Être libre c'est servir les fins infinies de Dieu.

Il reste à concilier la liberté humaine avec la grâce et la prescience divines, et *a fortiori* avec la prédestination.[eg] Descartes refuse toute indépendance des hommes par rapport à Dieu. Si les actions des hommes ne dépendaient pas de la volonté divine, cela impliquerait que la puissance de Dieu est limitée par l'indépendance de ses créatures, ce qui lui paraît inacceptable.
Descartes se contente de tenir pour également assurées la certitude du libre arbitre, et celle de l'existence d'un Dieu tout-puissant.
Il affirme à la fois la liberté humaine et sa pré-ordination par Dieu. Mais il affiche une prudente réserve sur l'explication de leur conciliation.

Ces diverses résistances de Jean de la Croix, Campanella et Descartes au serf arbitre, pour significatives qu'elles soient, restent des anomalies dans le consensus se développant au début des Temps modernes. Les philosophies déterministes allaient désormais s'épanouir, sans entraves,

et presque sans contradicteurs, pendant un demi-millénaire, jusqu'à nos jours.

Spinoza en est le parfait exemple. Il avait 18 ans quand Descartes mourut. Dans le début de son âge, il s'intéressa de près à la philosophie cartésienne, assez en tous cas pour lui consacrer un ouvrage. Il y cite la *Quatrième méditation métaphysique*, et reprend distinctement sa thèse principale, à savoir que « la volonté est libre ».[eh]

Mais reniant ce travail de jeunesse, il en vint vite à une opposition radicale aux idées cartésiennes sur la liberté, en prétendant en avoir « suffisamment montré la fausseté ».[ei]

Toute la nature et toutes les créatures sont entièrement déterminées par Dieu. Il n'y a rien de contingent. Toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine.[ej] Les causes s'enchaînent les unes les autres, et remontent jusqu'à l'infini.[ek] Spinoza en déduit que les facultés de comprendre, de désirer ou d'aimer sont « absolument fictives, ou ne sont que des êtres métaphysiques. »[el]

La question de savoir s'il existe une volonté libre ou non n'a même pas besoin de se poser, confirme-t-il dans son *Court Traité*, puisqu'il estime avoir déjà prouvé que « la volonté n'est pas une chose qui existe dans la nature mais une simple fiction ».[em]On reconnaît les tics de langage des nominalistes, et on note au passage le lien direct ainsi établi entre nominalisme et déterminisme. Le nominalisme mène à l'idée que les idées sont assimilables à des choses, et les choses à des idées, les unes et les autres s'enchaînant mécaniquement.[en] Son goût pour le singulier est lui aussi typiquement nominaliste. « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. »[eo]

Continuer de parler de liberté dans ces conditions, c'est « rêver les yeux ouverts » ![ep] Spinoza, loin de rêver, nous propose une morale de l'action, proche du puritanisme, par certains de ses accents. Quand l'esprit s'est bien pénétré de la situation de nécessité (ou de « prédestination ») où il a été placé par Dieu, alors il peut acquérir une plus grande puissance d'action sur ses sentiments.[eq] Il peut agir sans chercher à se faire aimer de Dieu.[er] Les jeux sont toujours déjà faits, à la manière calviniste.

Ceci est d'autant plus frappant, que dans un ouvrage beaucoup plus temporel, le *Traité de l'autorité politique*, écrit pour soutenir l'État libéral des Provinces-Unies contre la réaction orangiste et les menées calvinistes, Spinoza prend le contre-pied direct de la conception politique du calvinisme. Il y présente une autre idée de l'homme, libre, maître de son esprit et capable de raisonner correctement. « Je déclare l'homme d'autant plus en possession d'une pleine liberté, qu'il se laisse guider par la raison. (…) La liberté en effet, loin d'exclure la nécessité de l'action, la présuppose. »[es]

Contradiction ? Sans doute. On peut avancer que c'est la même contradiction que celle qui taraude le calvinisme. Le point intéressant est que Spinoza, tel un Janus, présente un visage tourné vers la liberté et la raison, quand il veut jouer un rôle politique, et un visage tourné vers le déterminisme et l'inexistence de la volonté, quand il se targue de métaphysique.

Cette contradiction n'est pas adventice, mais bien structurelle. A propos du fameux problème de l'âne de Buridan, Spinoza écrit, au début de sa carrière: "Si en effet l'on suppose un homme au lieu d'un âne dans cette position d'équilibre, cet homme devra être tenu non pour une chose pensante, mais pour l'âne le plus stupide, s'il périt de faim et de soif."[et]
Plus tard, il professe l'opinion exactement inverse dans son *Éthique* : "Quant au sophisme de Buridan, j'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être estimé un âne plutôt qu'un homme? Je dis que je n'en sais rien; pas plus que je ne sais ce qu'il faut penser d'un homme qui se pend, des enfants, des idiots, des fous, etc."[eu]
Comment expliquer cette palinodie ?

Spinoza affiche une conception paradoxale de la liberté : « Je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité », écrit-il dans sa *Lettre à Schuller*. La nécessité prime avant tout : les choses créées sont toutes « déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. »[ev] Dieu lui-même suit la nécessité de sa propre nature. C'est dans la conscience de cette nécessité, reconnue, acceptée, pensée, comprise, que l'homme peut trouver une forme de liberté qui rejoint celle de Dieu.

Pour illustrer ce point, il prend l'exemple d'une pierre, lancée en l'air. Si cette pierre était dotée de pensée, elle pourrait se dire libre, croyant se mouvoir par elle-même. Cette seule métaphore tient lieu de démonstration. Nous ne valons guère mieux que des pierres prises dans des trajectoires déterminées. Mais à la différence de la pierre qui croit être libre, il nous revient de comprendre notre véritable nature, qui est d'être entièrement déterminés. C'est là qu'est notre liberté, dans l'acceptation de notre nécessité. En acceptant librement de concevoir notre nécessité, alors nous sommes vraiment « libres ».

La liberté humaine consiste à accepter de s'accorder avec la nature de Dieu, sans aucune interférence avec quoi que ce soit d'autre. La « vraie liberté » est « l'existence stable qu'obtient notre entendement par son union immédiate avec Dieu ».[ew]

C'était là aller fort loin dans l'affirmation de la nécessité, puisqu'elle est assimilée à la divinité même.

Leibniz, contemporain de Spinoza (et de Hobbes), s'en déclara « très éloigné » et les qualifia tous les deux « d'auteurs rigides, qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses », d'une manière « toute mécanique ».[ex]
Il ne peut admettre l'idée très déterministe de Hobbes que « ce qui n'arrive point est impossible ». Car ce disant, Hobbes nie la puissance de la providence de Dieu et même l'immortalité de l'âme.[ey] Hobbes se moque de la « sagesse » de Dieu, qui n'est plus qu'un « je ne sais quoi », une « chimère » inventée « pour intimider et pour amuser les peuples ».[ez]

Leibniz ne peut non plus accepter l'idée spinozienne d'un premier principe « aveugle », d'un Dieu incapable « de choix, de bonté et d'entendement ».[fa]

Il ne cachait pas son antipathie pour les idées de Hobbes et Spinoza sur la nécessité et le déterminisme, mais il n'approuvait pas non plus les idées de Descartes sur la liberté, qu'il trouvait beaucoup trop étendues. Que Descartes puisse concevoir un « Dieu trompeur », capable de prendre ses aises avec des vérités nécessaires, revenait à faire de la liberté quelque

chose d'extraordinaire, d'inconcevable, de non raisonnable. Une telle liberté n'était plus la liberté.[fb]Leibniz ne pouvait pas croire en un Dieu *absolument* libre : « Je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables ».[fc]

Leibniz cherchait une voie moyenne. Il pensait que la toute-puissance et l'omniscience de Dieu ne devaient pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre. Celle-ci lui paraissait évidente. Il suffisait, pour s'en persuader, de se reposer sur notre expérience intérieure, qui nous fait éprouver directement cette liberté.
D'ailleurs, ajoutait-il comme tant d'autres moralistes chrétiens avant lui, cette liberté est « nécessaire pour que l'homme puisse être jugé coupable et punissable ».[fd]

En revanche, il ne voyait aucune incompatibilité entre cette liberté et la prescience de Dieu, « qui rend tout l'avenir certain et déterminé ».[fe] « Tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan ».[ff] De cette liaison universelle, de ce système de l'harmonie générale, de cette parfaite connexion des choses, on peut déduire que « le présent est gros de l'avenir ».[fg] Le principe de la raison déterminante ne souffre aucune exception et est toujours à l'œuvre, dans tous les événements : « Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante ».[fh]
C'est pourquoi tout est certain et déterminé dans l'homme. « L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel ».

Dieu compare tous les mondes possibles, les innombrables séries de causes, nécessaires ou contingentes, choisit le meilleur, et l'admet à l'existence.[fi]
Après que Dieu a déterminé l'existence et le cours du meilleur des mondes, y compris dans toutes ses variations les plus contingentes et les moins nécessaires, rien ne saurait être changé. Tout l'avenir est entièrement déterminé, même si les volontés ne le sont pas. Elles ne sont jamais obligées de prendre tel ou tel parti ; il leur reste une sorte de liberté, une « liberté de contingence »,[fj] une « liberté d'indifférence ».

Les volontés sont donc « libres », mais leurs effets ont déjà été prévus de toute éternité par Dieu, du fait de son infinie prescience. Ni les volontés

libres, ni la suite des effets qu'elles provoquent, n'affectent en rien le plan divin. Dieu a déjà jugé dans tous les détails le déroulement de son plan comme étant le meilleur possible.

Toute la controverse sur le libre arbitre se réduit en fait à un seul point : quel a été le but principal de Dieu en décidant le meilleur des mondes possibles ? Et quel est le rôle assigné à l'homme ?

Malheureusement, il n'est pas possible de répondre à cette question. « Nous ne connaissons pas assez l'étendue de la cité de Dieu, ni la forme de la république générale des esprits ».[fk]

En revanche, on peut affirmer que la présence du mal dans le monde vient sans aucun doute de la liberté des créatures.[fl] Cette liberté les rend esclaves de Satan, et les rend coupables. L'homme tombe dans le péché, puis y reste, parce qu'il s'y plaît. La liberté revient par là à un esclavage. « Le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose ».[fm] La créature se fait librement l'esclave du mal. Elle pourrait en théorie se libérer du mal, mais en pratique cela n'arrive jamais.[fn]

Dans le monde décrété par Dieu, dans ce monde qui est le « meilleur possible », il n'y a point de place pour le hasard. Leibniz approuve Cicéron, qui s'est tant moqué d'Épicure. La déclinaison épicurienne des atomes (le *clinamen*) est « une chimère des plus impossibles ». Il n'y a pas non plus place pour l'indétermination en Dieu. « Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne saurait être que pour le meilleur ».[fo]

Mais cette détermination sans faille ne saurait être « absolument absolue ». Autrement dit, Dieu lui-même n'est pas *absolument* libre, sa puissance est limitée par sa propre essence, par sa propre bonté, par sa justice et par sa sainteté. Leibniz rejoint ici Luther et Calvin.[fp] Et il s'oppose à Origène, qui a « supprimé entièrement la damnation éternelle »,[fq] et qui voudrait que tout chrétien soit à la fin sauvé. Cette idée de salut universel est pour Leibniz « paradoxale et inacceptable ».[fr] Cependant il est prêt à accepter l'idée d'une « suprême *philanthropie* en ce Dieu qui a voulu sérieusement que tous parviennent à la reconnaissance de la vérité (…), et que tous soient sauvés ».[fs] Il ne

partage pas la position luthérienne et calviniste qui réserve aux seuls élus la grâce, la foi et la justification. Il la qualifie d' « erreur grave ».[ft]
Leibniz s'oppose à la fois aux théologiens « rigides » qui mettent plus en avant la grandeur de Dieu que sa bonté, et aux théologiens « relâchés » qui font le contraire. Il estime faire partie de ceux qui optent pour une voie moyenne.
Héritier du pessimisme chrétien, Leibniz pose en principe que « tous les hommes, étant morts spirituellement, sont mauvais également, mais non semblablement ».[fu]

Le « meilleur des mondes possibles » n'est pas le meilleur pour tous. Il y a nécessairement des déchus, des exclus, des damnés. Mais leur malheur contribue à « maximiser » le bonheur des heureux.

L'âme asservie à la matière

Contrairement à ce que laisse entendre son titre, le *Traité de la liberté de l'âme*[fv] affirme fortement la thèse d'un déterminisme lié à la « disposition matérielle » du cerveau. De cette disposition matérielle, on peut déduire que « l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu. Donc les pensées de l'âme ne sont jamais libres. »[fw]

Le cerveau est rempli de « nerfs » ou d'« esprits » qui sont plus ou moins « tendus », suivant que l'on est éveillé ou endormi. La tension différentielle entre ces nerfs et ces esprits se traduit par une disposition matérielle pilotant la volonté de l'âme. Réciproquement, toute pensée de l'âme provoque de nouvelles tensions dans le cerveau.

La volonté émerge de la disposition matérielle du cerveau, et l'âme, mue par le cerveau, ne fait qu'entériner ce que le cerveau produit. Puis elle permet à son tour le passage à l'acte en excitant le cerveau de manière appropriée. « Concevez donc que comme le cerveau meut l'âme, en sorte qu'à son mouvement répond une pensée de l'âme, l'âme meut le cerveau, en sorte qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau. L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par

lequel elle l'exécute. Ainsi, si je n'avais point d'âme, je ne ferais point ce que je fais, et si je n'avais point un tel cerveau, je ne le voudrais point faire. »[fx]

Les hommes, dans leur crédule croyance à leur liberté, ignorent que toutes leurs pensées et toutes leurs volontés naissent de dispositions purement matérielles. L'âme croit se déterminer elle-même, alors que c'est le cerveau qui détermine les inclinations de l'âme.

Dans cette optique matérialiste, le vice n'est dû qu'à un arrangement malencontreux des nerfs, qu'il est possible de corriger. « À force d'exhortations et d'exemples, on peut mettre dans le cerveau les dispositions qui le déterminent à la vertu », explique Fontenelle. Si la correction ou l'exhortation ne donnent pas les résultats voulus, dans le cas de criminels endurcis, alors il faut les anéantir, froidement, sans haine, pour une meilleure efficacité sociale : « Les criminels sont des monstres qu'il faut étouffer en les plaignant ; leur supplice en délivre la société, et épouvante ceux qui seraient portés à leur ressembler. »

Après Luther, Calvin, Hobbes, Fontenelle admet lui aussi le danger politique des théories déterministes. Il voit clairement le risque de ruiner l'ordre social, par les conséquences que le peuple pourrait tirer de ce type de système. D'où sa conclusion : la vérité n'est bonne à dire qu'en bonne société ; il faut tenir le « commun » dans l'illusion du libre arbitre et de la religion.

La grande machine du monde

Le salon du baron D'Holbach à Paris fut un haut lieu du siècle des Lumières. Diderot, D'Alembert, Helvétius, Buffon, Adam Smith, Hume, Galiani, Beccaria, Priestley, Horace Walpole le fréquentèrent. D'Holbach affichait un athéisme et un matérialisme sans concession[fy]. Dans son *Système de la Nature* (1770) il défendit une conception résolument fataliste et déterministe du monde : « En un mot la nature n'est qu'une chaîne immense de causes et d'effets qui découlent sans cesse les uns des autres. Les mouvements des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui-même est entretenu par les mouvements des êtres particuliers ».[fz]

Son déterminisme le poussa jusqu'au « nécessitarisme » : « Il faut en conclure, dis-je, que tous les phénomènes sont nécessaires, et que chaque être de la nature dans des circonstances et d'après des propriétés données ne peut agir autrement qu'il le fait. La nécessité est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs effets ».[ga]

Comme tant d'autres déterministes avant lui, D'Holbach reprit le fantasme et le cliché d'un géomètre d'exception capable de prévoir la marche du monde à partir de la position et du mouvement de toutes les molécules qui le composent. [gb]

D'Holbach fit la chasse aux « chimères », aux « abstractions », et à tout ce qui n'est pas matériel.[gc] Comme Hobbes, il associa au matérialisme un nominalisme prononcé: « Les mots que nous employons tels que ceux de *bonté,* de *beauté, d'ordre, d'intelligence*, de *vertu*, etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons ou si nous ne les expliquons à des objets. »

Comme Hobbes encore, il tourna en dérision l'idée d'un souverain bien.[gd] En suite de quoi, il nia fort logiquement toute liberté à l'homme, totalement asservi à la nécessité de la loi de la cause et des effets. L'idée du libre arbitre n'est qu'une illusion, une chimère. Elle vient du fait que l'homme ne se rend pas compte que sa volonté n'est qu'« une modification dans le cerveau par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir (…) L'homme n'est donc libre dans aucun instant de sa vie ».[ge]

L'homme doit réaliser que sa pensée dépend entièrement de causes extérieures à lui-même.[gf] Pour être libre, il eût fallu que l'homme ne fût plus une simple partie de la nature, mais qu'il fût à l'extérieur de celle-ci, et qu'il occupât une position comparable à celle d'un Dieu.

Partageant les idées anglaises, D'Holbach adopte une vision empirique et utilitariste du monde. L'utilité doit être l'unique mesure des jugements de l'homme.[gg]

Le déterminisme et l'utilitarisme l'incitent à l'« indulgence » et la « tolérance universelle », puisque « tout est nécessaire ». Les déviances et les crimes obéissent à la nécessité, il faut donc les traiter sans haine, avec une efficacité toute mécanique. « En décernant des gibets, des

supplices, des châtimens quelconques aux crimes, [le législateur] ne fait autre chose que ce que fait celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières pour empêcher les eaux de la pluie de dégrader les fondemens de sa demeure ».[gh]

Admirateur de Spinoza et de Hobbes, D'Holbach méprisait ouvertement la « métaphysique » de Descartes, de Leibniz ou de Malebranche. S'appuyant sur le fait que des religions prônent la prédestination divine ou un déterminisme providentiel, il les réduisit à son propre fatalisme: "Toute religion est visiblement et incontestablement fondée sur le fatalisme (…) La religion, en tout pays, n'a d'autres fondements que les décrets fatals d'un être irrésistible qui décide arbitrairement du destin de ses créatures".[gi]

D'Holbach contribua à la volte-face de Voltaire, et à sa conversion finale au fatalisme et au déterminisme.

Tous ne furent pas sensibles à ce système. L'abbé Galiani, plein d'ironie à l'égard de la lourde mécanique de la fatalité, évoqua la « grande machine » du monde dans sa correspondance avec Mme d'Épinay, pour en souligner l'infinie complexité, et partant, l'impossibilité à en connaître « tous les ressorts ».[gj] Mais il reste que les Lumières, avec d'Holbach, Diderot, Voltaire, ont pris résolument parti pour le fatalisme et le déterminisme.

Marx qualifia plus tard ce mouvement d'idées de « matérialisme français », qu'il distinguait du « matérialisme anglais ». Engels avait renchéri en appelant l'Angleterre le « berceau du matérialisme moderne » : « Il n'en reste pas moins indéniable que Bacon, Hobbes et Locke sont les pères de cette brillante pléiade de matérialistes français qui, en dépit des victoires sur terre et sur mer remportées sur la France par les Anglais et les Allemands, firent du XVIIIe siècle le siècle français par excellence, même avant son couronnement par la Révolution française, dont nous essayons encore en Allemagne et en Angleterre d'acclimater les résultats. »[gk]

Parmi les matérialistes anglais, Hume est un cas emblématique. Son matérialisme s'accompagne d'un scepticisme extrême. Il affirme un

déterminisme rigoureux, tout en critiquant dans le même temps la notion même de causalité, apparemment sans y voir de contradiction.

Hume ne croit que ce qu'il voit, ce qu'il sent, ce qu'il expérimente, et ne croit à rien d'autre. En particulier, il ne croit pas à la causalité. Plus précisément, il ne croit pas l'intelligence capable de pénétrer *a priori* la chaîne causale. Il est impossible de reconnaître une liaison nécessaire entre une chose et une autre, si l'expérience n'est pas là pour la montrer.[gl]

Kant dira de la méthode de Hume qu'elle équivaut à la « censure de la raison », en ce qu'elle conduit inévitablement au doute par rapport à tout usage de ses principes. Le concept même de cause devient trompeur, mensonger, illusoire. Hume « tient pour imaginaires les prétendus principes *a priori* de la raison ».[gm]

Ce scepticisme radical est dans la suite logique des philosophies de Hobbes, Locke et Berkeley. Après le pessimisme anti-rationaliste et nominaliste de Hobbes, la critique de la notion de substance par Locke et celle de causalité physique par Berkeley, Hume va toujours plus loin dans la « voie moderne », et jette désormais aux orties la notion de causalité en général.
Hume ne croit pas que nous puissions comprendre ce qui se met en jeu dans les chaînes de la causalité, et que nous puissions réellement analyser le rôle de la « cause » sur « l'effet ». On ne peut que constater leur juxtaposition temporelle, ou leur contiguïté phénoménale. Mais il ne nous est pas donné d'éclairer le mystère des liens causaux: on ne peut que les observer, et tout au plus « percevoir » et « sentir leur influence ».[gn]

Nous ne pouvons pas non plus avoir de véritable idée, de véritable compréhension de ce que sont les « objets » eux-mêmes. Au mieux, on ne peut que les « percevoir », sans pouvoir les « pénétrer ». « 'Tis impossible for the mind to penetrate farther ».
Le fait qu'on ne puisse comprendre la notion même de causalité est assez logique : si on pouvait réellement la comprendre, on pourrait intervenir dans la chaîne causale, ce qui n'est pas possible. Le voile d'ignorance qui nous est imposé sur la causalité explique pourquoi on ne peut jamais se libérer des liens de la nécessité. Hume, à son tour, reprend le cliché déterministe bien connu, archi-rebattu, selon lequel un hypothétique observateur qui disposerait d'une connaissance étendue de notre

caractère et des circonstances, ainsi que des « plus secrets ressorts de notre complexion », pourrait en déduire toutes nos actions.[go]

Ce déterminisme s'applique au monde moral rigoureusement de la même manière qu'au monde de la nature. C'est pourquoi faire l'hypothèse de la liberté est absurde. On peut s'imaginer porter en soi un principe de liberté, mais ce n'est qu'une illusion. Par définition, la liberté ne peut s'expliquer par aucune détermination causale, et partant, la liberté équivaut au hasard. Or le concept de hasard est une « contradiction » dans un monde où l'expérience nous apprend la loi inflexible de la nécessité. Donc la liberté ou le libre arbitre sont en eux-mêmes contradictoires.[gp]

L'impossibilité de connaître l'essence de la causalité n'empêche pas l'existence de la nécessité. Hume la met au pinacle, et la juge essentielle à la religion et à la moralité. Sans la nécessité, toutes les lois, qu'elles soient divines ou humaines s'en trouveraient profondément subverties.[gq]

Il reprend l'antique argument moral : s'il n'y avait pas de connexion nécessaire entre les causes et l'action, comme l'affirme la doctrine de la liberté ou du hasard, alors on ne pourrait être tenu responsable pour ses actions.[gr]

En fin de compte, Hume estime que la question longuement discutée de la liberté et de la nécessité est complètement réglée. « Toute la controverse a jusqu'ici roulé simplement sur des mots ». Désormais, « tout le monde reconnaît que la matière est animée par une force nécessaire et que tout effet naturel est si précisément déterminé par l'énergie de sa cause qu'aucun autre effet n'aurait pu en résulter ».[gs] L'affaire est claire. Tous les hommes doivent reconnaître que la connexion entre toutes les causes et tous les effets est absolument nécessaire. Les incertitudes apparentes qui peuvent subsister dans certains cas procèdent simplement de « l'opposition secrète de causes contraires » qu'il ne nous appartient pas de dévoiler, mais qui sont manifestement à l'œuvre.

Ainsi, il faut reconnaître que « le corps humain est une machine prodigieusement compliquée ; que de nombreux pouvoirs secrets y sont cachés, qui échappent complètement à notre compréhension ». Mais si

l'on pouvait démêler tous ses rouages et ses ressorts, alors nous pourrions prédire assurément son comportement.

Le philosophe, s'il est conséquent, doit appliquer le même raisonnement aux actions et aux volontés des agents intelligents.[gt]

La doctrine de la nécessité est donc universelle, et s'applique aux motifs des actions volontaires, aux caractères et aux conduites morales. La nécessité naturelle et la nécessité morale « sont de même nature » et « dérivent des mêmes principes ».

La liberté, comme le hasard, martèle-t-il, n'existent pas. « La liberté, qu'on oppose à la nécessité, mais non à la contrainte, est la même chose que le hasard qui, de l'aveu unanime, n'existe nullement. » En dernière analyse, toutes nos volontés sont produites par Dieu : « Le dernier auteur de toutes nos volontés est le créateur du monde qui le premier imprima le mouvement à cette immense machine. »[gu]

Dieu est l'auteur de toute chose et détermine entièrement toutes les chaînes causales : « Nulle contingence, nulle part, dans l'univers ; nulle indifférence, nulle liberté. Alors que nous agissons, au même moment nous sommes agis. L'auteur dernier de toutes nos volontés est le Créateur du monde qui, au début, donna le branle à cette immense machine. »[gv]

Mais si Dieu a tout prévu, tout décidé, il a donc voulu toutes les actions humaines, y compris les criminelles. Cette affirmation est évidemment « absurde et impie ». S'ensuit-il que la doctrine déterministe dont on la déduit pourrait être remise en cause ?

A cela Hume répond, évasivement, que ce genre de questions dépasse le pouvoir de la philosophie, laquelle devrait se contenter d'examiner la vie courante.[gw] Après tant d'autres, Hume nous renvoie à son tour au constat d'impuissance de la raison vis-à-vis de ces hauts mystères.

Finalement, à méditer la thèse d'un matérialisme sans hasard et d'un empirisme sans causalité, où toute tentative d'intelligibilité est condamnée à simplement juxtaposer des faits et des événements et à les observer sans pouvoir jamais les comprendre, on est en droit de se poser une question plus incisive. Quelle crédibilité accorder à une pensée « philosophique » qui doute à ce point de la puissance de la pensée, et

qui remet en cause toute possibilité d'intelligence des causes, tout en proclamant un déterminisme universel ?

Peut-on, de surcroît, se laisser séduire par une pensée qui désespère son zélateur même? « Je suis effrayé et confondu de cette solitude désespérée où je me trouve placé dans ma philosophie (…) Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve rien que doute et ignorance (…) Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions établies je sois en mesure de poursuivre la vérité ? Et quel critère me permettra de la distinguer ? (…) Après le plus soigneux et le plus précis de mes raisonnements (…) Je me trouve enveloppé de l'obscurité la plus profonde. (…) Très heureusement, il se produit que, puisque la raison est incapable de chasser ces nuages, la nature elle-même suffit à y parvenir : elle me guérit de cette mélancolie philosophique et de ce délire, soit par relâchement de la tendance de l'esprit, soit par quelque divertissement et par une vive impression sensible qui effacent toutes ces chimères. Je dîne, je joue au tric-trac, je parle et me réjouis avec mes amis ».[gx]

Contrairement aux philosophes qui cherchent habituellement dans la philosophie un refuge contre les misères du monde, Hume trouve dans les plaisirs de la vie les consolations que la philosophie lui refuse. En cela, il donne sans aucun doute sa plus profonde leçon : le tric-trac après un bon dîner ne peut que nous aider à oublier une raison fondamentalement déchue, et son absurde monceau de ressorts dépareillés.

Kant prit à cœur le scepticisme radical de Hume, qui affecte tous les usages de la raison théorique, et qui ne peut que conduire à la « ruine de tout savoir ». Il s'efforça de le réfuter autant qu'il le put. Dans la *Critique de la raison pure,* il affirma que l'erreur fondamentale de Hume est de traiter des objets de l'expérience comme s'ils étaient des *choses en soi*.

Pour Kant, les objets de l'expérience ne sont nullement des choses en soi. Ce ne sont que des « phénomènes ». Or, à la différence de choses en soi, les phénomènes peuvent être liés entre eux, lorsqu'ils font partie d'une même *expérience.*[gy] De là Kant déduit la réalité du concept de causalité. Il établit même son existence *a priori*, à cause de la nécessité de liaison

qu'il renferme, ce qui le fait « dériver de l'entendement pur » et non de sources empiriques.

Ayant affirmé le règne de la causalité, Kant allait-il à son tour prendre (clairement) parti sur l'éternelle question de la nécessité et de la liberté ?

Oui et non. On se rappelle que Spinoza voyait dans l'âne de Buridan une image de l'homme même, prisonnier de son déterminisme, et incapable de se décider librement. La *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* de Kant pourraient être comparées à deux belles bottes de foin, entre lesquelles un âne fort savant hésiterait longtemps. Les deux *Critiques* décrivent un homme partagé entre la possibilité de décider librement et l'impossibilité de décider librement.

Dans la *Critique de la raison pure,* Kant présente les principes contradictoires ou antinomiques auxquels l'homme est confronté, le plongeant "dans un état d'oscillation perpétuel". "Aujourd'hui, il se trouverait convaincu que la volonté humaine est libre; demain s'il considérait la chaîne indissoluble de la nature, il tiendrait pour certain que la liberté n'est qu'une illusion du moi, et que tout est nature uniquement".

Mais dans la *Critique de la raison pratique*, rompant avec cette oscillation, Kant prend radicalement position. « Le concept de la liberté forme la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure, y compris même la spéculative ». Il affirme l'existence d'une liberté « transcendantale », sans laquelle l'esprit ne serait qu'un « mécanisme », un « *automaton materiale »* ou un « *automaton spirituale »*[gz], et sa liberté « ne vaudrait guère mieux que celle d'un tourne-broche ».

Les esprits, que Kant appelle des « noumènes », sont libres. Mais le but réel de cette liberté, c'est de comprendre qu'il faut renoncer volontairement à la liberté, afin de se soumettre à la loi morale, qui s'impose universellement.

Liberté et déterminisme représentent les deux pôles opposés de la 3ème antinomie de la raison pure.[ha]

D'un côté, les lois de la nature ne peuvent expliquer tous les phénomènes du monde. En particulier, elles ne peuvent expliquer l'existence de la nature elle-même. Il faut admettre qu'il y a d'autres lois ou d'autres causes dans le monde que celles de la nature. Ces causes doivent être capables de commencer *par elles-mêmes* de nouvelles séries de phénomènes, et sont donc absolument *spontanées*. Cette spontanéité révèle l'existence d'une « liberté transcendantale ».

D'un autre côté, on peut former l'antithèse suivante : « Il n'y a pas de liberté. Tout arrive dans le monde uniquement suivant les lois de la nature. » L'idée de « liberté transcendantale » nie la loi de causalité, sans laquelle aucune expérience n'est possible. Cette liberté, cette spontanéité, n'est qu'un « vain être de raison », une illusion. Elle offre une solution de facilité à l'entendement, en le conduisant à une causalité originaire, qui commencerait à agir d'elle-même. Mais cette aveugle causalité « brise le fil conducteur des règles qui seul rend possible une expérience universellement liée ».

Les deux moments de cette antinomie (la thèse de la liberté transcendantale et l'antithèse du déterminisme de la loi causale) reviennent à reconnaître deux espèces de causalité, la causalité suivant la liberté, et la causalité suivant la nature. Le déterminisme des phénomènes dans la nature peut coexister avec la « liberté pratique » de la volonté, indépendante des phénomènes[hb]. Cette liberté pratique est qualifiée de « libre arbitre ».

A côté de la liberté pratique, Kant pose également l'existence d'une « liberté au sens cosmologique », qui est la faculté de commencer de soi-même la série des causes naturelles. Au premier chef, la création du monde ou du cosmos serait l'expression de cette liberté cosmologique, qui s'exerce hors du temps naturel. Elle n'emprunte rien à l'expérience et elle ne peut être reproduite dans aucune expérience (humaine). Il n'y a aucune interaction entre cette liberté pure, originaire, et le monde des phénomènes. Kant l'appelle « l'idée transcendantale pure ».
Ces deux libertés, la « pratique » et la « transcendantale pure », sont cependant liées d'une certaine manière, car « la suppression de la liberté transcendantale anéantirait en même temps toute liberté pratique. »

Le déterminisme du monde sensible, qui s'applique aux *phénomènes*, coexiste avec un espace de liberté, où se déploie l'intelligible, et qui est

le règne des *noumènes*. Mais cet espace de liberté n'est pas laissée à lui-même, il a une finalité : le souverain bien. Pour l'atteindre, il doit librement se soumettre à un déterminisme transcendantal. La liberté doit en fin de compte accepter volontairement le joug de la loi morale. En consentant à obéir à une loi plus haute, celle du devoir moral, elle emprunte la seule voie qui conduise au souverain bien.

Kant souligne la difficulté de sa conception de la liberté. Il reconnaît que l'idée transcendantale de la liberté est « la vraie pierre d'achoppement de la philosophie ». L'idée d'une causalité surgie de nulle part n'est-elle pas difficile à accepter ? A l'inverse, si on la nie, peut-on se contenter de remonter de cause en cause, et cela à l'infini ? La raison n'éprouve-t-elle pas alors un besoin pressant, pour échapper à cet infini chaînage, de faire commencer la nature d'une façon absolument libre ? On peut d'ailleurs remarquer que tous les philosophes de l'antiquité (sauf Épicure) se sont vus obligés d'admettre un premier moteur, c'est-à-dire une cause librement agissante, pour expliquer le mouvement initial du monde. Seul Épicure eut l'audace de rendre concevable un premier commencement opéré par un hasard inhérent à la simple nature (la spontanéité du « clinamen »).

L'idéalisme de Kant peut se résumer ainsi : les noumènes sont les seules choses réellement existantes, les « choses en soi ». Ils s'opposent aux phénomènes qui n'ont qu'une réalité « trompeuse » et qui « troublent la raison » par leur « influence pernicieuse ». Les phénomènes ne sont que de simples représentations qui s'enchaînent suivant des lois empiriques. Ils ont leurs fondements ailleurs que dans la nature. Il faut les trouver dans les « causes intelligibles », c'est-à-dire dans les « noumènes ». Parmi les noumènes, il y a, dit Kant, « les êtres créés du monde sensible ».
La différence entre phénomène et noumène ne doit pas être confondue avec l'opposition classique entre le monde sensible, déterminé, et le monde moral, libre. L'homme en tant que noumène ne s'oppose pas à l'homme en tant que phénomène. Il peut exprimer sa nature intelligible, morale, dans le monde phénoménal, avec les lois propres du sensible. Il ne déchoit pas en passant du noumène au phénomène. Emile Bréhier résumait ainsi le passage du noumène au phénomène: « L'entrée de l'homme dans le monde sensible n'est donc pas, comme chez Platon, une chute de l'âme ».[hc]

S'il n'oppose pas frontalement phénomène et noumène, l'idéalisme kantien se présente malgré tout comme un dualisme, celui de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal. Une cause intelligible produit un effet que l'on peut considérer comme libre, et en même temps, on doit considérer cet effet comme une conséquence de phénomènes, obéissant à la nécessité de la nature.

Un sujet du monde sensible peut voir ses actes comme « absolument enchaînés avec d'autres phénomènes, suivant les lois constantes de la nature ». Mais il peut aussi se considérer lui-même comme un noumène, situé en dehors du monde, et à ce titre relevant de la sphère de l'intelligible, dans laquelle il serait la cause de ses actes : il peut les commencer *de lui-même* sans être soumis aux conditions de la sensibilité, et en étant libre de toute nécessité naturelle.

C'est en cela que réside la solution de Kant pour résoudre la 3ème antinomie : « Ainsi liberté et nature, chacun dans son sens parfait, se rencontreraient ensemble, et sans conflit d'aucune espèce. »
Il ajoute qu'à ce stade cela peut « paraître extrêmement subtil et obscur », mais il promet que tout va s'éclaircir.

Comment s'articulent précisément la nécessité et la liberté? Difficile de répondre. Kant évite le sujet. Que se passe-t-il dans le monde des noumènes ? Les noumènes disposent-ils entièrement et sans contrainte de la liberté transcendantale ? Non ! Il y a des lois transcendantales qui surdéterminent leur liberté, comme la loi morale. Le *devoir* moral exprime une espèce de nécessité et de liaison avec des principes transcendantaux. Le devoir moral impose une mesure et un but, et même une « autorité » spécifique. Ce type de nécessité morale ne se présente pas dans la nature et appartient seulement au monde intelligible.

Récapitulons. D'un côté, Kant affirme avec tant d'autres penseurs déterministes que toutes les actions de l'homme sont déterminées suivant l'ordre de la nature. « Si nous pouvions scruter jusqu'au fond tous les phénomènes de sa volonté, il n'y aurait pas une seule action humaine que nous ne puissions prédire avec certitude et reconnaître comme nécessaire d'après ses conditions antérieures. Au point de vue de ce caractère empirique, il n'y a donc pas de liberté. »[hd] Cette absence de liberté, ce déterminisme, ne s'appliquent qu'aux phénomènes. La nécessité

empirique exerce sa contrainte implacable sur eux, et sur la connaissance que nous pouvons en acquérir.

D'un autre côté, l'être même, ainsi que les noumènes, restent libres. Ils relèvent de la raison ; et pour eux Kant exhibe une tout autre règle et un ordre tout différent de celui de la nature. Dans le monde intelligible règne la liberté.

Cependant cette liberté se trouve régulée par la loi morale. Ce sont les idées de la raison, les principes rationnels ou moraux, qui causent ou encadrent cette régulation.

L'homme est donc double, ou plutôt dual.
D'abord, il est lui-même un phénomène. Sa volonté a un caractère empirique, cause de toutes ses actions. Celles-ci sont déterminées par des séries d'effets naturels et par les lois de la nature. Aucune action ne saurait commencer d'elle-même.
Mais l'homme est aussi noumène. Il a un « caractère intelligible », et il est en possession de la raison. La raison n'est pas elle-même un phénomène et n'est nullement soumise aux conditions de la sensibilité. On n'y trouve par exemple aucune succession dans le temps.[he] Non soumise à la loi de la nature, elle est libre.

La raison, par sa liberté, est la condition de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste. Toute action volontaire est l'effet immédiat (c'est-à-dire non médiatisé par les sens) de la raison pure. La raison agit librement sans être déterminée par la chaîne des causes naturelles.

Étant inconditionnée, la raison est « déterminante », mais non « déterminable ». Aussi il ne faut pas demander pourquoi la raison se détermine ainsi et pas autrement : il n'y a pas de réponse possible à cette question. « Nous ne pouvons, quand nous jugeons des actions libres, que remonter *jusqu'à la cause intelligible*, mais pas *au-delà »* précise Kant.

Nous pouvons reconnaître que cette cause intelligible est libre, c'est-à-dire déterminée indépendamment de la sensibilité. C'est pourquoi elle peut être la condition inconditionnée des phénomènes. Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans des circonstances particulières ? Kant assure qu'« il est tout à fait au-dessus du pouvoir de notre raison de répondre à

cette question et cela dépasse même tous les droits qu'elle a seulement de poser des questions. »
Nous pouvons *savoir* que nous sommes libres, c'est-à-dire indépendants du déterminisme phénoménal, mais nous ne pouvons pas nous *connaître* comme essence libre.

Luther disait, de façon comparable, que toute tentative d'interroger la raison d'être de mystères divins tels que la prédestination, était non seulement incompatible avec la faiblesse de la raison humaine, mais même franchement condamnable en soi, comme un sorte d'empiétement sur le domaine réservé de Dieu.

Notons que la prédestination luthérienne trouve son analogue kantien dans la détermination transcendantale de la loi morale. La loi morale oriente les volontés vers le souverain bien, elle détermine la liberté, comme Dieu prédestine les âmes...

Une fois admise une réalité intelligible existant par elle-même, et située en dehors du champ de la sensibilité, s'ouvrent de nouvelles questions. Quelle est la raison d'être de ce monde des intelligibles ? Qu'est-ce qu'implique la transcendance de la loi morale ? A ces questions, Kant répond par l'existence d'un « être absolument nécessaire ». « Le premier pas que nous faisons en dehors du monde sensible nous oblige à commencer nos nouvelles connaissances par la recherche de l'être absolument nécessaire et à dériver du concept de cet être les concepts de toutes les choses en tant qu'elles sont simplement intelligibles. »

Dans cette recherche, la raison spéculative ne sert à rien (comme le disait aussi Luther). « Je soutiens que tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux et qu'ils sont nuls et sans valeur ».[hf]

Alors, que peut viser la raison spéculative, si elle est sans valeur en théologie ? « Le but final auquel se rapporte, en définitive, la spéculation de la raison concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ».[hg] Mais Kant nous avertit de façon répétée qu'il est vain de spéculer sur ces questions: « Ces trois propositions demeurent toujours transcendantes pour la raison spéculative et elles n'ont pas le moindre usage immanent. Elles sont des efforts de la raison tout à fait oiseux et par surcroît extrêmement

pénibles. » En revanche, leur importance reste indéniable, et même essentielle pour l'ordre pratique.

Qu'est-ce que l'ordre pratique ? Est pratique tout ce qui relève de l'usage de la liberté. La question de la liberté de la volonté est donc « pratique » au suprême degré. Si la raison est libre, elle peut en pratique inciter le libre arbitre à prendre en compte les lois morales. Dans ce cas, le libre arbitre peut décider librement d'accepter la loi morale que la raison se donne à elle-même.[hh] Il décide librement de renoncer à sa liberté, pour obéir à la loi morale.

On vient de dire que la raison est « libre », dans son ordre propre. Cette liberté est-elle véritablement pleine et entière, ou est-elle déterminée d'une certaine manière ? Kant le répète, cette question-là est purement spéculative et n'affecte en rien notre comportement pratique. Ce n'est qu'un problème spéculatif, que l'on peut laisser de côté comme tout à fait indifférent, quand il s'agit de ce qui est pratique.[hi]

Insistons cependant et posons à nouveau la question: la liberté transcendantale de la raison est-elle réellement libre, ou n'est-elle pas elle-même déterminée à son tour par quelque loi supérieure ?
Kant répond que la raison est en effet déterminée par des lois nécessaires et même absolues. « J'admets qu'il y a réellement des lois morales pures, qui déterminent entièrement *a priori* ce qu'il faut faire et ne pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général, et que ces lois commandent d'une manière absolue, et que par conséquent elles sont nécessaires à tous égards. »

Bien plus, ces lois morales finissent par imposer leur « empire » à la communauté des êtres raisonnables, et par les constituer comme un « corps mystique » possédant une « unité systématique universelle ». Kant nous dit que c'est là ce que Leibniz appelait le « règne de la grâce », qui est entièrement placé sous le gouvernement du souverain bien.

Quel est ce souverain bien ? C'est le bonheur dont les êtres raisonnables se rendent dignes, à proportion de leur moralité, et qui constitue seul le souverain bien.

La conclusion principale de la « théologie transcendantale » est que la liberté des intelligences conduit « infailliblement » à renforcer l'unité systématique des fins et mène à une « unité finale de toutes les choses qui constituent ce grand tout. »
Dans ce grand tout, toutes choses sont liées selon des lois universelles et nécessaires, qui trouvent leur origine dans « l'absolue nécessité d'un premier Être unique ».

La liberté de l'intelligence ne se conçoit que dans le cadre d'une « obligation intérieure » à se soumettre librement à ce schéma grandiose. Il ne faut pas se soumettre à la loi morale parce qu'elle serait un commandement de Dieu. C'est tout le contraire ! Il faut la considérer comme « sainte » précisément « parce que nous y sommes intérieurement obligés. »
Même si la liberté ne se présentait à nous que comme une « idée », cette idée *doit* conduire à la loi morale. Que la liberté soit réelle ou pas, la loi morale peut et doit se déduire de l'idée même de liberté.[hj] La force de l'idée de liberté est supérieure à son existence effective.

Résumons. La *Critique de la raison pure* avait analysé l'inéluctable destin de la liberté de la raison. La *Critique de la raison pratique* s'est attaquée au problème de la liberté pratique, « le problème le plus insoluble ».[hk]

Ce problème « insoluble » est le suivant. D'un côté, la loi morale exige la liberté, car l'autonomie de la volonté est le principe nécessaire de toutes les lois morales. D'un autre côté, la loi morale impose sa détermination à la volonté.
Mais comme on vient de le voir, le problème se résout si la raison accepte de se soumettre librement à la loi morale. C'est la seule manière de lever l'apparente contradiction d'une liberté à la fois exigée par la loi morale et surdéterminée par elle.

Dans l'ordre pratique, on a un problème analogue.
D'un côté, les actions dans le monde sensible apparaissent déterminées. De l'autre, il faut admettre la possibilité d'une volonté librement à l'œuvre dans ce même monde sensible. Car les « choses en soi » sont libres.[hl] Il y a donc deux plans différents d'analyse, qui coexistent sans contradiction. Dans le monde sensible, les actions sont physiquement conditionnées, en tant que « phénomènes ». Dans le monde intelligible,

la volonté obéit à des causalités qui sont « physiquement inconditionnelles ».[hm]

Comment se fait-il cependant que l'être intelligible puisse agir causalement dans le monde sensible ? Comment un tel lien causal entre l'intelligible et le sensible peut-il exister, alors que les deux mondes sont séparés ?
Comment s'effectue cette « causalité physiquement inconditionnelle » ?
Réponse : l'être intelligible agit *indirectement* dans le monde sensible. Il agit sur la « chose en soi » et non directement sur le phénomène.

Les deux mondes, le sensible et l'intelligible, apparaissent très différents du point de vue de la causalité. Le concept même de causalité n'a de sens que relativement aux phénomènes. Le monde des phénomènes est entièrement asservi à la causalité naturelle et au déterminisme des lois de la nature. En revanche, il n'y a pas de causalité dans le monde de l'intelligible et des noumènes. En effet, c'est un monde de « liberté »[hn].

C'est pourquoi les noumènes doivent se méfier du monde des phénomènes, parce qu'il finit par corrompre jusqu'à la morale même. C'est le monde de l'empirisme, dont les penchants dégradent l'humanité.[ho]
Contre l'empirisme, Kant affirme que la liberté nouménale est entière et bien réelle. Dans le monde intelligible, « il n'y a absolument que la liberté qui ait d'abord de la réalité (au moyen de la loi morale). » Mais cette liberté ne peut rester livrée à elle-même. Elle doit s'orienter d'après la loi morale. Cette loi fondamentale est la suivante: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être considérée comme un principe de législation universelle. »
La volonté est donc à la fois « libre » et « déterminée ». « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose ».[hp]

C'est seulement en concevant ainsi la liberté que nous pouvons « ne pas chercher hors de nous-mêmes l'inconditionnel et l'intelligible ».
Liberté et nécessité loin de se contredire, coopèrent chacune pour le but suprême. La liberté de la volonté et la nécessité de la loi morale sont liées en vue d'une seule fin, le souverain bien : « Il est nécessaire *a priori* (moralement) de produire le souverain bien par la liberté de la volonté ».[hq]

Cependant c'est la liberté qui joue le rôle central, car c'est elle qui permet d'acquérir « cette valeur morale qui seule fait le prix de la personne ». Sans la liberté, « la conduite de l'homme dégénérerait en un pur mécanisme, où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on chercherait en vain la vie sur les figures ».

Cette liberté n'est possible que dans un certain *retrait* de Dieu, et de ses dons. Dieu se *retire* en ce qu'il ne nous donne pas une claire vision ni de notre liberté, ni de la loi morale, ni du souverain bien. Il ne la donne pas, précisément pour nous donner la liberté de l'acquérir par nous-même.

Ce retrait de Dieu, cette *kénose*, témoigne bien plus encore de sa nature divine et de sa « sagesse impénétrable » que tout ce que Dieu peut nous donner ostensiblement en partage.
Mais que l'on n'aille pas croire que la valeur morale s'acquiert par des « mérites », obtenus à la faveur de cette liberté (en contradiction avec ce qu'on en a dit plus haut). Kant reste ici parfaitement luthérien. La loi morale n'est pas un « mécanisme de police », dit-il. « Il ne faut pas mettre l'idée présomptueuse du mérite à la place de la considération du devoir. »[hr]

Il reste une difficulté inentamable. Il est impossible de démontrer que cette liberté est bien réelle.[hs] Mais pour Kant, il suffit de la supposer. « Nous n'avons pu démontrer cette liberté comme quelque chose de réel, même en nous et dans la nature humaine; nous avons vu seulement que nous devons la supposer, dès que nous voulons concevoir un être raisonnable et doué de volonté. »[ht]
L'idée de la liberté est suffisante pour faire l'homme membre d'un monde intelligible. Mais cela ne prouve pas la réalité de la liberté. Même si tous les hommes s'attribuent une volonté libre, cette liberté ne peut pas se prouver par l'expérience, et ne peut pas l'être. « La liberté n'est donc qu'une idée de la raison, dont la réalité objective est douteuse en soi », faut-il conclure. Malgré tout, la raison ne peut absolument pas renoncer au concept de liberté.[hu]

On a vu que Kant échappait à l'antinomie de la nature et de la liberté en les concevant comme conjointes en l'homme. Il n'y a pas d'antinomie, il y a seulement l'*union* de deux types de soumissions, l'une aux lois de la

nature, l'autre à la loi morale. « Quand nous appelons l'homme libre, nous le concevons dans un autre sens et sous un autre rapport que quand nous le regardons comme soumis, en tant que membre de la nature, aux lois de cette nature même, et que non seulement ces deux choses peuvent fort bien aller ensemble, mais qu'elles doivent même être conçues comme *nécessairement unies* dans le même sujet. »

Cette union improbable mais nécessaire est en fait celle du noumène et du phénomène, de l'essence et de l'apparence. Comme noumène, relevant de la raison pure seulement, l'homme est véritablement lui-même. Dans le monde sensible, au contraire, l'homme n'est plus que le phénomène de lui-même.

Notre volonté et notre intelligence constituent notre véritable moi. Cela ne veut pas dire que tout soit clair quant à l'articulation de ce moi avec le monde des phénomènes : le mystère reste entier. « Mais comment la raison pure peut-elle être pratique, c'est ce qu'aucune raison humaine n'est capable d'expliquer » répète Kant.
La situation est sans espoir. Il faut entièrement renoncer à entrer dans cette question. On se perd vite dans les « chimères » du monde intelligible. Inutile de s'agiter dans cet « espace vide ».[hv] Néanmoins, l'idée d'un monde purement intelligible reste utile et légitime. On peut le considérer comme l'ensemble de toutes les intelligences, auquel appartiennent tous les êtres raisonnables. Il incarne l'« idéal magnifique d'un règne universel des fins en soi ». La loi morale seule peut nous y introduire, mais rappelons-nous que « tout savoir cesse au seuil même de ce monde ». Nous n'avons rien à apprendre des chimères qui se pressent dans l'espace des concepts transcendantaux. Cependant, bien que nous devions abandonner tout espoir de trouver un *savoir* dans ce monde moral, dans ce règne des fins, du moins nous pouvons y trouver le *devoir*.

On reconnaît là le schème fondamental de la pensée luthérienne et calviniste : la raison est impuissante, il faut avoir foi dans le règne des fins, et se soumettre totalement à la loi morale, qui est la loi divine.

Cette soumission est juste et nécessaire, car, par un magnifique retournement dialectique, la loi morale est aussi appelée par Kant « la loi suprême de la liberté ».

Ainsi, même si nous ne comprenons pas la nécessité de l'impératif moral, « nous comprenons du moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui cherche à pousser les principes jusqu'aux limites de la raison humaine ».

Soumettons librement notre liberté à la nécessité de la loi. Allons aux limites. Renonçons librement à notre raison, et comprenons bien qu'il n'y a rien dans ces mystères intelligibles que nous puissions un jour comprendre.

La liberté asservie à la loi, la raison finalement humiliée : oui, Kant est bien luthérien. Le reste s'ensuit. La nécessité incompréhensible de la loi morale et le règne universel des fins nous conduisent à admettre Dieu comme cause première universelle. Les actions de l'homme prennent leur source dans cet être suprême, dont l'homme dépend absolument dans son existence et dans toutes ses déterminations.

Alors, Dieu fait-il tout et tire-t-il les moindres fils de la marionnette humaine? Non ! « Si les actions de l'homme étaient des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne pourrait pas être sauvée. L'homme serait comme une marionnette ou comme un automate de Vaucanson, construit et mis en mouvement par le suprême ouvrier. La conscience de lui-même en ferait sans doute un automate pensant, mais il serait la dupe d'une illusion, en prenant pour la liberté la spontanéité dont il aurait conscience, car (…) la cause dernière et suprême devrait être placée dans une main étrangère. »

Si l'homme était une marionnette ou un automate, il ne serait plus qu'un moyen. Or Dieu ne peut considérer l'homme comme un simple moyen, dit Kant. L'homme est fin en soi. L'homme est sujet de la loi morale, c'est pourquoi « l'humanité est sainte en notre personne ».[hw]
Notons que c'est l'humanité qui est jugée sainte, non l'individu. La fin des individus particuliers n'entre pas en ligne de compte. La seule fin envisageable est le souverain bien. « Le dernier but de Dieu dans la création du monde ne peut pas être le bonheur des créatures raisonnables mais le souverain bien, lequel au désir du bonheur, inhérent à ces créatures, ajoute une condition, c'est qu'elle s'en rendent dignes ». Le souverain bien peut englober le bonheur des uns et des autres, mais il vise avant tout au règne universel de la loi morale.

Kant avait commencé par attaquer de front le scepticisme de Hume et le matérialisme de son temps. Il finit en affirmant la prééminence des valeurs spirituelles et de la loi morale. Son moralisme, sa défiance envers la raison dès qu'il s'agit d'affronter les mystères, sa conception même de la liberté, paraissent conformes à la foi luthérienne.

Comme Luther, Kant ne croit pas à un progrès nécessaire de l'humanité. Mais il est infiniment plus optimiste que Hobbes. Il croit par exemple en la création d'une société des nations, une fédération capable de créer un droit international (un « droit des gens »).

Les deux *Critiques* kantiennes, la pure et la pratique, séparent l'une et l'autre la nature et la liberté. Mais cette séparation n'est pas un antagonisme. La nature, que l'on peut connaître en tant que phénomène, coexiste simplement avec le noumène, qui est inconnaissable et libre. La nature est déterminée. Mais la chose en soi est libre. Le déterminisme de la nature ne s'oppose pas à cette liberté, il se fonde en réalité sur elle. Le phénomène exprime ou transcrit le noumène et sa liberté dans une langue sensible, la langue de la nature.

Comment cette transcription est-elle possible ? On n'en sait rien. Kant dit clairement qu'il ne peut pas expliquer comment le phénomène dépend du noumène, et il ne cesse de répéter que le noumène est inconnaissable. Cependant c'est pour lui une certitude que le noumène détermine le phénomène.

Kant met toujours au premier plan la spontanéité et la liberté des noumènes. La liberté est la condition nécessaire de la vie morale, insiste-t-il. Sans cette liberté, nous ne serions que des « marionnettes ». On pourrait estimer qu'il y a là un certain départ d'avec les idées de Luther ou Calvin, qui n'hésitaient pas à asservir l'arbitre de l'homme et à le prédestiner. A analyser la liberté kantienne, on constate cependant qu'elle paraît étrangement « vide », de son propre aveu. Il se refuse d'ailleurs à l'explorer, et encore plus à l'expliciter, ou à l'articuler. Cette liberté reste entièrement au-delà de notre capacité de compréhension, ou de notre expérience. Notre raison est impuissante à pénétrer notre propre caractère intelligible. Il nous faut renoncer à « connaître » ce qui fait l'essence de notre liberté ou de notre être même. L'homme sait seulement qu'il est libre, mais il ne peut pas connaître cette liberté, si ce n'est de façon très indirecte. Nous ne pouvons connaître que les effets temporels de notre liberté, qui sont les phénomènes, et non ses profondes et divines racines nouménales.

La philosophie de Kant projette l'homme « libre » dans l'orbe inéluctable, dans le champ de gravité irrésistible de la très puissante « loi morale », à laquelle tout doit finir par se soumettre. L'esprit, désigné comme « libre », en tant que noumène, se trouve en réalité conduit à renoncer (spontanément) à cette liberté, pour se mettre à suivre son destin tout tracé, dans un règne des « fins » qui lui échappent intégralement, mais dont il doit accepter de subir librement le joug.

Kant voulut libérer la puissance critique de l'esprit humain. Il pensa que celui-ci accepterait de s'assujettir librement à une loi, certes morale, mais dont les fins lui resteraient fondamentalement incompréhensibles.
Abandonner la liberté lui sembla une blessure moindre, dans ce contexte, que de renoncer définitivement à la puissance critique, subjuguée par les mystères.

Les « ennemis de la philosophie »

Schopenhauer, esprit sec, réaliste, âpre et voltairien, est péremptoire. « Le prétendu libre arbitre n'existe absolument point. Son pouvoir de vouloir est une pure illusion ».[hx]
Si la liberté existait, la volonté ne serait déterminée par « rien » et serait soumis à la contingence et au hasard absolus, en vertu du principe que « rien ne se fait de rien ».
Le libre arbitre équivaut à poser qu'il peut y avoir un effet sans cause, ce qui est inacceptable.[hy] On ne peut pas à la fois admettre que tout effet a une cause, et qu'il y ait des effets sans cause. Ce serait comme dire que quelque chose est et, en même temps, n'est pas.[hz] Or, pour Schopenhauer, la volonté n'est pas « rien », elle est le fond même de l'être.[ia] De ce *substratum* immuable, il extrait la vieille idée du *fatum*. L'être ne peut réagir autrement qu'il n'est. Il est ce qu'il est et ne peut changer. « L'homme même ne change jamais (…) Le caractère individuel est inné : il n'est pas une œuvre d'art. » En un mot : « L'homme a une essence fixe ».[ib]

Cette essence fixe de l'homme fait penser au « caractère intelligible » que Kant voyait dans le noumène – caractère dont l'essence est

inexplicable, du fait de son origine transcendantale. Par son essence, l'homme est entièrement déterminé, tout est déjà écrit, les événements se déroulent comme les caractères imprimés sur une page.[ic]

Cette philosophie fataliste pouvait sans doute sembler excessive dans l'Allemagne du 19ème siècle. Pour l'étayer Schopenhauer éprouva le besoin d'appeler à la rescousse nombre de références illustres. Il était persuadé d'incarner la vérité nue,[id] mais il désirait présenter une unanimité globale et intemporelle conforme à ses vues, sans voix dissonantes. « Tous les penseurs vraiment profonds de toutes les époques se sont accordés pour soutenir la nécessité des volontés, et pour repousser d'une commune voix le libre arbitre. »[ie]
Quant à ceux qui pourraient penser autrement, le jugement tombe implacable : ce sont des « esprits superficiels », appartenant à une classe dont il convient de se séparer : « La question du libre arbitre est vraiment une pierre de touche avec laquelle on peut distinguer les profonds penseurs des esprits superficiels, ou plutôt une limite où ces deux classes d'esprit se séparent. »[if]

Parmi les esprits « profonds », Schopenhauer cite Goethe,[ig] le prophète Jérémie[ih] et bien sûr Luther,[ii] dont il collectionne les fortes paroles. Et s'il évoque saint Augustin,[ij] pourtant globalement favorable à la thèse de la prédestination, c'est pour en fustiger les atermoiements. Augustin n'est pas assez radical à ses yeux, et, dans les trois livres de son *Du Libre-arbitre,* il conduirait surtout à des « inconséquences et des contradictions ». Pour leur échapper, il faut rester fidèle à la logique « irréfragable » de Luther : si Dieu est tout-puissant et omniscient, il s'ensuit logiquement que nous ne sommes pas libres.[ik]
Il cite aussi Hobbes, pour qui un « agent libre » est une « contradiction »,[il] et Priestley, grand ennemi de la « liberté philosophique ».[im] Il évoque Kant abondamment, mais sélectivement, pour le mettre tout entier dans son camp, celui du déterminisme. Il évite notamment d'évoquer le dualisme kantien de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal.[in]
Schopenhauer prend un malin plaisir à épingler les palinodies de Voltaire, mais pour se réjouir de le voir rejoindre la troupe des penseurs nécessitaristes : « Dans son *Traité de métaphysique* ch. 8 il avait défendu longuement et avec vivacité la vieille doctrine du libre arbitre. Mais dans un ouvrage écrit plus de 40 ans après, *Le philosophe ignorant*, il proclame la nécessité rigoureuse des volitions, au ch. 13. »

Quant aux « sophistes » qui défendent la liberté de la volonté, ils sont selon Schopenhauer, des « ennemis de la philosophie », des « exemples révoltants » d'une « plate théologie rationaliste et optimiste en réalité, simplement juive, but inavoué de tout leur philosopher ».[io] Avec son viscéral antisémitisme, son pessimisme et son antirationalisme, Schopenhauer donne, quant à lui, un « exemple révoltant » de ce qui peut se faire de pire dans la pensée, nier l'Autre, tout en se niant elle-même.

Après avoir passé en revue plusieurs penseurs ayant traité de la question de la liberté et de la servitude de la volonté, il apparaît qu'ils peuvent être regroupés en plusieurs classes.

Il y a les fatalistes purs et durs. Tout est déterminé, nécessaire, et rien d'autre que ce qui est nécessaire n'est possible. Hobbes ou Spinoza en sont de bons exemples. Celui-ci estime qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance, dont tous les êtres particuliers sont des parties, ou des modalités. Celui-là suppose une multitude innombrable d'êtres, dont la combinaison matérielle produit nécessairement tous les phénomènes. Des stoïciens aux matérialistes des Lumières, nombreux sont ceux qui partagèrent cette manière de voir.

Ensuite, il y a ceux qui pensent que tout est déterminé, mais qui admettent en théorie une infinité de mondes possibles, éventuellement réalisables, mais jamais réalisés en fait. Leibniz illustre excellemment cette attitude.

Il y a aussi ceux qui pensent que tout est prédestiné selon la volonté entièrement arbitraire de Dieu. Luther, Calvin sont les champions incontestables de cette ligne d'opinion.

Ces trois premières classes de penseurs excluent tout hasard, toute contingence, toute indétermination, toute liberté.

D’un autre côté, certains reconnaissent à l’homme une liberté, d’origine divine. Origène assumait cette position dès l’origine du christianisme. Dieu a octroyé une parcelle de liberté divine à l’homme, et pour rendre cette liberté possible, il a laissé une part irréductible d'indétermination et de hasard dans la nature, dès le premier moment de la création. Avant Origène, Épicure avait considéré le rôle du hasard, mais ce hasard résultait de l’absence ou de l’indifférence des dieux, non de leur volonté.

Entre les penseurs déterministes ou fatalistes, et les penseurs de la liberté, lesquels semblent l’emporter ? Siècles après siècles, il paraît que ce sont les tenants du déterminisme et du fatalisme qui accumulent le plus de suffrages. Le plus surprenant, dans ce contexte, c’est la vigoureuse efflorescence du déterminisme moderne, s’appuyant sur la foi de la Réforme, sur le rationalisme des Lumières, ou bien sur le mécanisme du matérialisme.

Force est de constater l’emprise du déterminisme sur les esprits les plus avertis, les plus divers, de Freud et Jung à Einstein et Planck.

En plongeant dans l’âme humaine, Freud découvrit qu’elle est travaillée par des polarités fondamentales, comme celles qui opposent le moi au monde extérieur, le plaisir au déplaisir, ou la passion à l’indifférence.
Ces polarités renvoient toujours à la pulsion d’amour et à ses antonymes, la haine, l’indifférence ou encore l’amour subi. Ces dualismes (aimer/haïr, aimer/être indifférent, aimer/être aimé) traduisent respectivement les confrontations du moi au non-moi, du sujet à l’objet, ou bien de l’actif au passif.[ip]
L’opposition moi – non-moi s’impose très tôt, dès l’âge le plus tendre. D’un côté, le bébé fait l’expérience d’excitations extérieures, auxquelles il peut réagir, par exemple pour leur « imposer silence ». Mais il ne peut se défendre contre les excitations internes, pulsionnelles, indépendantes de sa volonté. Il jouit d’une certaine liberté d’action à l’extérieur, mais éprouve son impuissance à agir sur ses propres pulsions internes. Ces pulsions s’imposent à lui, comme une fatalité qu’il ne peut fuir. Elles résident en lui, tout en restant hors de son atteinte.
L’individu fait alors l’expérience d’une certaine liberté, externe, et d’une grande dépendance, interne, à l’égard de pulsions qu’il ne contrôle pas, et qui le déterminent.

Freud note que cette opposition entre l'intérieur et l'extérieur reste « souveraine avant tout dans l'activité intellectuelle », et qu'elle « crée la situation fondamentale pour la recherche »[iq]. Il voit l'opposition entre moi et non-moi comme essentielle pour la stimulation réflexive et cognitive.
Ces pulsions déterminantes sont la première traduction psychique, dès les premiers moments de la vie, d'une dépendance, d'une soumission à une énergie qui échappe à la volonté.

Un peu plus tard dans le développement de l'individu, se met en place la polarité plaisir – déplaisir. L'individu commence à différencier davantage ses comportements vis-à-vis du monde extérieur. Diverses sensations de plaisir et ou de déplaisir déterminent la volonté et les actions. Le moi se comporte *passivement* vis-à-vis du monde extérieur, dans la mesure où il en reçoit les excitations. Il se comporte *activement* quand il réagit à celles-ci. Mais en réalité, ce n'est pas le moi qui est « actif ». Ce sont ses pulsions qui lui « imposent » une « activité » en réaction au monde extérieur.

Les pulsions s'imposaient déjà à l'individu dans la première phase, et le rendaient « sans défense ». Désormais ces mêmes pulsions transforment apparemment le sujet en être « actif » vis-à-vis de l'extérieur. Mais cette activité n'est pas spontanée, elle est déterminée et imposée par les pulsions.

Dans tous les cas, ce sont les pulsions qui dominent le moi, à toutes les étapes du développement psychique. Tout au début de la vie psychique, le moi se trouve entièrement investi par les pulsions. C'est le stade du narcissisme : le moi-sujet coïncide avec ce qui est plaisant, et le monde extérieur est associé avec ce qui est indifférent. Le moi n'a pas vraiment besoin de ce monde indifférent, qui peut même être associé avec ce qui est déplaisant.

Mais les excitations des pulsions internes peuvent être aussi déplaisantes. Alors, s'accomplit la nouvelle phase de développement du moi, appelée stade de l'objet, qui correspond à la polarité plaisir – déplaisir. Le moi prend en lui les objets qui sont sources de plaisir, il se les « introjecte ». D'un autre côté, il expulse hors de lui ce qui provoque du déplaisir.

En passant du stade du narcissisme à celui de l'objet, le moi découpe et redistribue le monde à l'aide d'une sorte de ligne de séparation. Il sépare nettement le plaisir d'avec le déplaisir, l'introjecté d'avec l'expulsé, le moi « purifié » d'avec le monde extérieur. Cette séparation étant faite, le moi renoue avec le plaisir, et le monde extérieur est associé au déplaisir. D'un côté de la ligne, il y a le moi et l'amour, de l'autre il y a le non-moi et la haine, ou l'indifférence. Il peut y avoir des passages de frontière pour certains objets de plaisir, mais pour un temps seulement. Puis les clivages primordiaux se reforment. D'un côté, le moi, le plaisir, ainsi que l'objet aimé, incorporé au moi. De l'autre, l'extérieur, l'étranger, l'objet haï.[ir]

Dans cette analyse, les pulsions jouent le rôle fondamental. Elles sont « souveraines », dit Freud, elles « investissent » le moi, elles « déterminent » nos actions et notre volonté, elles « imposent » son activité au sujet. Ce n'est pas le moi qui « aime » ou qui « hait », c'est la pulsion. Pour Freud, « l'on pourrait, à la rigueur, dire d'une pulsion qu'elle « aime » l'objet vers lequel elle tend pour sa satisfaction ».[is]

La pulsion qui est à l'origine de la « haine » est une pulsion de conservation et d'affirmation du moi. La haine est plus ancienne, plus originaire, que l'amour. Elle provient d'un refus primordial, celui que le moi narcissique oppose au monde extérieur. La pulsion d'« amour » a une origine narcissique, autoérotique. D'autres pulsions sexuelles nous incitent à « incorporer » ou à « dévorer ». Au stade de l'organisation prégénitale, sadique-anale, la pulsion prend la forme d'une « poussée à l'emprise ».

Il ressort des découvertes freudiennes que le moi est complètement déterminé par les pulsions, et que les pulsions sont elles-mêmes déterminées. Freud parle d'ailleurs de leur « destin », comme si elles obéissaient à un *fatum* irrémédiable.

Destin. Soumission. Domination. L'affaire semble entendue ! Le moi n'a guère de marge de liberté, entre les contraintes internes de la *biologie*, les contraintes externes de la *réalité* et les contraintes intemporelles de l'« *économie »* libidinale.

Le moi conscient est assurément soumis à l'inconscient. Ce monde intérieur, privé de conscience, est séparé du moi conscient, tout autant

que celui-ci l'est du monde extérieur.[it] L'inconscient, séparé, est indépendant de la conscience, comme s'il s'agissait d'une « autre personne ».[iu] En fait, l'inconscient éclate bientôt en mille états divers, en une infinité de consciences mobiles, correspondant à autant de processus psychiques indépendants les uns des autres.[iv]
La séparation du conscient et de l'inconscient n'est pas une simple métaphore : Freud fait l'hypothèse d'une localisation « anatomique » des processus psychiques, et d'une « séparation topique des systèmes *Ics* et *Cs* ».[iw] Les polarités fondamentales du psychisme pourraient être fondées sur des disjonctions anatomiques.

Si l'on veut « suivre le destin » des polarités psychiques, il faut prendre également en compte les aspects « économiques » des quantités d'excitation, et les « évaluer »[ix]. Ce vocabulaire quantitatif et économique (évaluation, investissement) renforce là encore l'idée d'une détermination spatiale et énergétique de l'inconscient (et de son « destin »).

En revanche, il n'y a aucune détermination temporelle des processus inconscients, et ceux-ci n'ont aucun lien avec la réalité. Freud définit l'inconscient comme étant intemporel, séparé de la réalité, indépendant, indifférent à toute influence. « Les processus du système *Ics* sont *intemporels*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps (…) Pas davantage les processus *Ics* n'ont égard à la réalité. Ils sont soumis au principe de plaisir; leur destin ne dépend que de leur force et de leur conformité ou non-conformité aux exigences de la régulation plaisir – déplaisir. »[iy]

Il est tentant de souligner que l'inconscient chez Freud joue un rôle structurellement semblable au noumène chez Kant. Quand Freud « résume » les propriétés de l'inconscient,[iz] elles ressemblent étrangement à celles du noumène kantien, en tant qu'il s'oppose au phénomène. Le noumène est séparé du monde des phénomènes, et absolument indépendant de toute temporalité. L'inconscient, dit indépendant, n'est soumis qu'au principe de plaisir. De même le noumène est « libre », sauf lorsqu'il se soumet à la loi morale (voir *supra*). Remarquons de plus que, chez Freud, les inconscients de personnes différentes peuvent communiquer directement, tout comme les noumènes kantiens peuvent partager librement le même monde intelligible.

La « censure » et le « refoulement » qui séparent l'inconscient du préconscient, et le préconscient du conscient,[ja] peuvent également trouver une analogie chez Kant. Il y a une coupure nette entre le niveau phénoménal et le niveau nouménal, ou encore entre le noumène et la raison d'être du noumène. Cette dernière est absolument impénétrable, inintelligible. Ce que Kant appelle inintelligibilité, Freud l'appelle censure.

On pourrait avancer, à plusieurs titres, que l'inconscient est au conscient, pour Freud, ce que le noumène est au phénomène, pour Kant. N'y aurait-il pas dans cette analogie la trace d'une influence profonde de la philosophie kantienne sur Freud ?
Cette hypothèse se renforce quand on voit Freud faire explicitement référence au philosophe Schopenhauer, lui-même élève de Kant, et le reconnaître pour un précurseur de la notion de pulsions psychiques inconscientes. « On peut citer comme précurseurs (de l'hypothèse de processus psychiques inconscients) des philosophes de renom, au premier chef le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse. »[jb]

A ce stade, j'aimerais introduire l'hypothèse supplémentaire d'une analogie profonde entre les penseurs qui arborent ouvertement leurs tendances « manichéennes » (comme Luther), les penseurs de type « dualiste » (comme Kant), et les penseurs de type « schizoïde » (comme Freud). Freud lui-même admet, à contrecœur, que sa propre « philosophie » revêt « une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes ».[jc]
Freud définit ces derniers de façon lapidaire : « les schizophrènes traitent les choses concrètes comme si elles étaient abstraites. »[jd]

A l'opposé de la pensée schizophrène, il y aurait peut-être la pensée utopique, qui considère les choses abstraites comme si elles étaient concrètes, et qui rêve d'établir des liens entre les mondes et de faire circuler librement les mots et les choses. A ce propos, Freud dit que « dans le rêve, la circulation est libre entre investissements de mot (*Pcs*) et investissements de chose (*Ics*) ; il est caractéristique de la schizophrénie que cette circulation soit coupée ».

On retrouve là l'antagonisme dont nous avons déjà traité entre réalistes et nominalistes. Ceux-ci reprochent à ceux-là de passer trop facilement des mots aux choses, et de donner corps à des abstractions chimériques. Réciproquement, les réalistes fustigent les nominalistes pour leur lourdeur « concrète », leur empirisme englué.

On pourrait sans doute généraliser ce diagnostic de schizophrénie, que Freud applique à sa propre philosophie, et en tirer une vue sur les rapports de la pensée schizoïde avec le pessimisme et la mélancolie.[je]

Schizophrénie, mélancolie, opposition d'une partie du moi à une autre, séparation, clivage, appartiennent à la même orbite de sens. A l'opposé, il existe un autre foyer d'attraction, fait de liaisons, de relais et d'union, de coopération et d'optimisme.
D'un côté une pensée coupante, clivant le réel. De l'autre, une pensée tissant du lien, reliant sans lier, unissant sans unifier.

La pensée schizoïde, mélancolique, clivée, telle qu'analysée par Freud, n'est pas spécialement favorable, on s'en doute, à l'exercice de la liberté. D'ailleurs, Freud considère que le libre arbitre n'est qu'une « illusion ».[jf] Il s'est livré à une analyse de la « loi du destin »[jg] à travers la figure des trois Moires que l'on a déjà vue chez Platon. Clôthô signifie pour Freud la « disposition fatale innée ». Atropos traduit l'inéluctable, la mort. Lachésis désigne « le fortuit au sein de la loi du destin ».[jh]

Platon évoquait la figure de Lachésis dans le mythe d'Er, mais avec une interprétation diamétralement opposée à celle de Freud. Selon Er, tous les humains au moment de commencer une nouvelle vie, sont appelés à choisir leurs « modèles de vie ». Lachésis déclare qu'à cet instant crucial, chacun est responsable de son choix de vie. Ce ne sont pas les dieux qui distribuent les destins.[ji]

Du mythe de Lachésis, Freud fait une lecture contraire à celle de Platon. On choisit certes son destin selon son désir, mais en réalité ce désir, ce choix, est lui-même déterminé. On croit choisir, mais nos désirs sont déjà liés. Le choix du destin est en réalité un choix sous contrainte. « Le choix est mis à la place de la nécessité, de la fatalité. Ainsi, l'homme surmonte la mort qu'il a reconnue dans sa pensée. On ne peut concevoir triomphe plus éclatant de l'accomplissement du désir. On choisit là où, en réalité, on obéit à la contrainte ».[jj]

La pensée schizophrène trouve dans ce mythe ainsi déformé sa racine la plus profonde, sans doute. Le schizophrène traduit peut-être par la schizophrénie sa crainte de la mort, comme le pensait Freud.
Mais on pourrait penser qu'il exprime surtout la douleur d'avoir un jour choisi (nécessairement ?) son propre asservissement.

Jung, un temps disciple de Freud, juge comme lui que la structure de la psyché est fondamentalement *polarisée*. C'est là l'un des résultats essentiels de la recherche empirique en psychologie. Il l'appelle la « problématique des contraires », et pense qu'elle se généralise au sens le plus large, dans les champs religieux et philosophique.
Cette polarité fondamentale de la psyché est une menace pour l'unité de la personnalité, qui se trouve écartelée entre diverses « paires d'opposés ». En conséquence, la psyché est condamnée au relativisme. Elle ne peut atteindre la vérité. « La psyché ne peut s'élancer au-delà d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne peut établir le statut d'aucune vérité absolue; car la polarité qui lui est inhérente conditionne la relativité de ses affirmations. Nous ne sommes simplement pas en état de voir par-delà la psyché. »[jk]

Le relativisme de la psyché s'étend à la question du bien et du mal. Le mal est devenu une « réalité déterminante », une « grande puissance visible ». Il a « miné et évidé le christianisme du 20ème siècle », par « l'injustice, la tyrannie, le mensonge, l'esclavage et l'oppression des consciences ».[jl] L'évidence du mal a rendu le bien nécessairement relatif. Le mal ne peut plus être considéré comme une simple privation de bien (*privatio boni*), comme le faisait par exemple S. Thomas d'Aquin. Le mal moderne est une entité active, forte, qui polarise le monde, et l'âme. Jung prend ici des accents gnostiques et manichéens. Rien n'échappe à cette polarité, sauf Dieu qui peut incarner toutes choses, la vérité et l'erreur, le bien et le mal, car il est « *complexio oppositorum* – union des contraires ».[jm]

Comme Freud, Jung donne un rôle suprême à l'inconscient. Il l'identifie d'ailleurs à Dieu lui-même. « Je préfère le terme d' « inconscient », en sachant parfaitement que je pourrais aussi bien parler de « Dieu », ou de « démon », si je voulais m'exprimer de façon mythique. »[jn] Ce « Dieu », omnipotent et omniscient, doit nécessairement se vider de lui-même, évacuer sa propre divinité, et faire acte de « kénose », s'il veut se faire

homme.[jo] Mais même après la kénose, c'est encore Dieu, ou le « démon » intérieur, qui détermine l'homme : « En moi, il y avait un *daimon* qui, en dernier ressort, a emporté la décision (…) Il me fallait toujours suivre la loi intérieure qui m'était imposée et qui ne me laissait pas la liberté de choix (…) Comme personnalité créatrice, on est livré, on n'est pas libre, on est enchaîné et poussé par le démon intérieur (…) Le démon intérieur et l'élément créateur se sont imposés en moi de façon absolue et brutale. »[jp]

Pour Jung, on l'a dit, la psyché est incapable de voir par-delà elle-même, de voir ce qui la détermine. Nous sommes condamnés à observer les manifestations psychiques de ce Dieu, de ce *daimon*, ou de cet archétype, de cet « objet absolu » qui s'exprime à travers elles, mais qui reste incompris. C'est lui le véritable sujet, doté d'une énergie spécifique, qui nous conditionne et nous influence.
« En d'autres termes, ce n'est pas l'homme personnel qui fait la constatation, mais l'archétype qui s'exprime à travers elle. »[jq]

Au final, Jung prend un ton assez pessimiste. « Plus je suis devenu vieux, moins je me compris et moins je me reconnus, et moins je sus de moi (…) C'est comme si j'éprouvais le sentiment d'être porté. J'existe sur la base de quelque chose que je ne connais pas. »

Pour Jung, comme pour Freud, nous sommes « contraints », nous sommes « portés », nous sommes « enchaînés » . Nous ne sommes pas libres.

Cette négation de la liberté, les neurosciences et les sciences de la cognition n'ont fait que l'approfondir.

Les sciences du 20ème siècle, fières d'avoir fracassé l'atome, et remonté jusqu'au Big Bang, en ont profité pour s'inviter au débat sur le déterminisme et la liberté. Elles avaient leurs raisons propres pour ce faire, dont dépendait la cohérence même de leur vision. Elles y étaient aussi inéluctablement conduites par leurs observations empiriques sur la nature des choses, et par les troublantes et subversives[jr] conséquences de certaines de leurs expériences.

Leur contribution fut violente, sans nuances. Deux camps adverses s'opposèrent frontalement. Pour les uns, la thèse de la causalité

rigoureuse est indispensable. Elle est le fondement même de toute recherche scientifique, et doit même s'appliquer aux phénomènes spirituels.
Quant aux autres, ils considèrent la causalité et le déterminisme comme une tyrannie inacceptable. Ils refusèrent absolument le joug de lois absolues. Le libre arbitre est le bien suprême de l'homme et aucune nécessité physique ne doit interférer avec cette liberté essentielle.

Parmi les premiers, on trouva des scientifiques parmi les plus célèbres, les plus féconds et les plus créatifs. Ils affirmèrent abruptement la causalité stricte et le déterminisme intégral que leur science, pensaient-ils, permet de trouver dans la nature même des choses. « Dieu ne joue pas aux dés » dit fameusement Albert Einstein. Max Planck, gardien du temple du déterminisme intégral, tint à peu près le même discours.

Parmi les seconds, non moins féconds et créatifs, Heisenberg et tous les membres de l'école de Copenhague, dont Niels Bohr, Pascual Jordan, Max Born, soutinrent qu'il faut renoncer aux exigences d'une causalité stricte. Ils s'appuyèrent sur l'idée que les relations d'incertitude, dites de Heisenberg, entraînent, en un certain sens, une inexactitude de principe dans toute opération impliquant une observation ou une mesure. Ils en déduisirent que le rôle du principe de causalité dans l'univers doit être revu.

Les partisans du déterminisme le généralisèrent sans hésiter aux formes les plus hautes de l'esprit humain. « L'esprit de nos plus grands maîtres, l'esprit d'un Kant, d'un Goethe, d'un Beethoven, au moment même de ses plus hautes envolées et de ses élans spirituels les plus profonds, les plus intimes, subissait les contraintes de la causalité et n'était qu'un instrument aux mains de la toute-puissante et universelle loi. »[js]

Il n'était pas évident de passer des atomes à l'âme, de l'agitation des quanta au mouvement de la volonté. Mais ils firent volontiers ce saut. Qu'importe l'immense distance du micro au macro ! La loi d'airain du déterminisme absolu devait s'appliquer à tous les niveaux et régir tout l'univers de la même manière, Mozart et électrons, Kant et quanta, Goethe et ondes. Certes la causalité stricte joue un moindre rôle que la causalité statistique dans la vie psychique. Mais alors interviennent d'autres formes de détermination, notamment la détermination morale.

« Dans les phénomènes de la vie psychique, l'importance de la causalité stricte y est très inférieure à celle de la probabilité. En d'autres termes, le microcosme s'efface devant le macrocosme. Pourtant malgré tout, le postulat d'un déterminisme absolu s'étendant même à ce qui touche à la volonté humaine et la morale n'en reste pas moins, ici comme partout ailleurs, la condition indispensable de la recherche scientifique. »[jt]

Les partisans du déterminisme proclamaient la puissance universelle de la loi causale, et en déduisaient son caractère absolu, mais sans pour autant renoncer au libre arbitre, tel que nous le fait connaître le témoignage de notre conscience. La conscience a le sentiment d'être libre. Ce sentiment doit pouvoir être conciliable avec le déterminisme qui régit tous les phénomènes de la vie psychologique. Dans cette optique, libre arbitre et déterminisme devraient n'être pas nécessairement incompatibles et devraient pouvoir coexister.

Est-ce réellement possible ? Comment résoudre l'apparente contradiction ? En la niant. Il suffit de considérer que la causalité stricte et la libre volonté appartiennent à des ordres différents. « A mon avis, il n'y a pas la moindre contradiction à admettre simultanément l'existence d'une causalité stricte et l'existence d'une volonté humaine libre. Le principe de causalité, d'une part, et le libre arbitre, d'autre part, sont en effet des questions de nature essentiellement différente. L'hypothèse d'un esprit omniscient est, nous l'avons vu, nécessaire à la compréhension d'un devenir régi par une causalité stricte ; la question du libre arbitre est une question qui s'adresse à notre conscience personnelle ; notre propre témoignage est donc seul à pouvoir la trancher. Affirmer que l'homme est doué du libre arbitre, c'est, tout simplement, dire qu'il a le sentiment d'être libre. Rien de tout cela ne s'oppose à ce que les motifs qui le poussent à agir soient parfaitement connus d'un esprit idéal. »[ju]

La solution adoptée par Planck est, on le voit, d'essence métaphysique. C'est la divinité qui est seule dépositaire de la solution à la contradiction, en tant qu'« esprit idéal ». Seule l'intelligence infinie de Dieu peut comprendre comment libre arbitre et nécessité causale sont compatibles. C'est aussi ce que Calvin disait à propos de la compatibilité de la culpabilité des déchus avec leur prédestination par Dieu. L'inconvénient de cette défausse sur le divin est que l'on ne peut en tirer aucune lumière rationnelle. Si Dieu seul peut pénétrer ce mystère, la raison ne peut rien

en dire, et reste comme interloquée. « Le principe de causalité ne peut pas plus être prouvé qu'il ne peut être réfuté : il n'est donc, à proprement parler, ni vrai ni faux. C'est un principe heuristique, un guide, et à mon avis, le guide le plus précieux que nous ayons pour explorer le chaos si touffu des événements qui ont lieu dans la nature ».[jv]

S'il fallait les croire, les physiciens déterministes auraient enfin trouvé la clé d'un problème philosophique et moral jusqu'alors insoluble ! Des millénaires se sont écoulés, qui ont vu la crème de l'humanité pensante se diviser interminablement entre partisans du déterminisme et défenseurs du libre arbitre, et voilà que tout deviendrait clair désormais! Il suffirait de renvoyer les deux camps dos à dos, pour réconcilier tout le monde. Planck illustra cette façon de voir, en proposant de distinguer les niveaux d'observation. « Il n'y a de hasard et de probabilité que pour l'observateur macroscopiste (…) tandis que l'observateur microscopiste ne voit partout que certitude et rigoureuse causalité. »[jw]

Il faut prendre conscience que le libre arbitre ne relève que du subjectif, et qu'une causalité rigoureuse, à base de motifs physiques ou moraux, s'applique aussi à la volonté. Si ce n'était pas le cas, la volonté serait le simple jouet du hasard, ce qui serait inacceptable.
Car le hasard, auquel les indéterministes ramènent en dernière analyse toutes les lois physiques, le hasard n'existe pas – affirment les déterministes. Le déterminisme du mouvement de chaque molécule peut d'ailleurs être « prouvé » : « Si nous étions en situation de suivre le mouvement de chaque molécule séparément nous trouverions la preuve que les lois dynamiques s'y appliquent exactement. » Planck reprit lui aussi la métaphore du dé de Einstein, pour la confirmer. Il n'y a pas de place pour le hasard. « Si nous connaissions exactement dans chaque cas particulier, outre la structure du dé, sa position et sa vitesse initiales, aussi bien que les influences extérieures du dessus de la table et de la résistance de l'air, il ne serait plus question de hasard. »[jx]

Planck n'hésita pas à généraliser cette thèse tranchée à des ordres de complexité nettement plus élevés, à la biologie[jy] par exemple, ou à la psychologie.[jz] Il affirma que « tout phénomène psychique dépend, selon des lois déterminées, d'un phénomène physique correspondant »[ka]. On aurait pu imaginer aussi le contraire, à savoir que tout phénomène psychique puisse à son tour déterminer des phénomènes physiques ! Mais non, le déterminisme ne marche que dans un sens. On ne doit pas

tomber dans la pensée magique. Ce qui est certain, c'est que la chaîne causale qui lie la physique et le psychique est stricte et rigoureuse.[kb] Cette rigueur s'étend même aux plus profonds mouvements spirituels de l'humanité.[kc] Bref, il ne faut pas douter que l'on pourra bientôt démonter le mystère des rouages internes de toute âme humaine, fût-elle géniale.[kd]

L'application stricte de la loi de causalité n'équivaut pas à nier que le cœur aurait des raisons que la raison ne connaîtrait pas. Planck admet que la loi de causalité physique ne s'applique pas directement à notre pensée[ke] ou à notre volonté. Mais il ajoute aussitôt que la volonté peut être déterminée par d'autres types de nécessités, par exemple morales. Planck reprend la thèse de Kant : la loi morale est tout aussi contraignante, déterminante dans le monde des noumènes qu'une loi physique dans le monde des phénomènes.[kf]

Planck conclut de manière révélatrice que la thèse du déterminisme intégral « ne saurait être mieux exprimée que par cette parole de saint Paul : *Pour ceux qui aiment Dieu, toutes choses tournent nécessairement au mieux* ». Il ajouta que la paix intérieure et la véritable liberté viennent de la conscience et de la fidélité, du sens moral, de la conception éthique du monde et du caractère. C'était là reprendre mimétiquement les thèses de Luther et Kant : la « véritable liberté » consiste dans l'asservissement volontaire à la loi morale.

Planck estima que la physique quantique avait sérieusement ébranlé la conception que l'on se faisait classiquement de la causalité et de la nécessité. Il appela à revoir en profondeur l'idée même de « loi naturelle » ou de « relation causale ». Il admit que vouloir définir l'essence de la causalité était une « naïveté » ou même une « pure folie », car c'est une notion qui est, au fond, hors de la portée de l'intelligence humaine. On peut constater des coïncidences, des co-occurrences de faits, ou bien leur succession dans le temps, laissant supposer des liens de causalité. Mais cela ne nous permet pas de comprendre effectivement quelle est la nature profonde de ces liens. « Quand il fait jour, on peut prédire avec certitude qu'il fera nuit ; on peut donc en conclure que la nuit est conditionnée causalement ; mais non que le jour est la cause de la nuit. »[kg]

De plus, nous sommes obligés de constater que la prévision des événements du monde sensible est toujours entachée d'incertitude, même si les lois naturelles de l'univers sont toujours déterminées par une

causalité stricte. La physique quantique poussa d'ailleurs fort loin les implications du « principe d'incertitude », selon lequel il est impossible de déterminer à la fois et avec une précision aussi grande que l'on veut, la valeur des coordonnées et la valeur des vitesses des particules élémentaires.

Mais l'interprétation de ce principe varie considérablement chez les physiciens eux-mêmes. Selon les indéterministes, nous ne connaissons un phénomène qu'autant que nous le mesurons et toute nouvelle mesure est, par là même, une nouvelle action causale, c'est-à-dire une nouvelle perturbation, ce qui démontre l'incertitude irréductible de toute mesure.

Les déterministes rétorquent que cela ne prouve pas l'indéterminisme intrinsèque des lois de la nature, mais seulement un certain indéterminisme lié à leur observation. Ce qui est essentiel, disent-ils, c'est que « la grandeur caractéristique des ondes matérielles, la fonction ondulatoire, est complètement déterminée, pour tous les temps et pour tous les lieux par les conditions initiales et par les conditions aux limites ».[kh]

Évidemment, seul un « esprit idéal » peut avoir accès à ces informations sur les conditions initiales et les conditions aux limites. Nous voilà revenus à la théologie et à la foi. Ce qui avait commencé par un débat épistémologique sur le hasard et la nécessité, semble ne pouvoir se résoudre, pour Einstein ou Planck, que par un Dieu, ou un « esprit idéal ». Le guide ultime, dit Planck, c'est une « foi intrépide » : « La croyance est bien la force qui donne sa véritable efficacité à l'accumulation de faits constitutive du matériel scientifique ».[ki]

La foi est nécessaire, parce que la physique moderne a démontré qu'elle contient en elle-même un élément d'irrationalité, du fait que le savant ou l'expérimentateur sont structurellement parties prenantes de l'univers. Elle est également nécessaire parce que le réel, quelle que soit l'extension que l'on donne à ce mot, est en fin de compte une petite partie seulement de ce que la pensée humaine est capable de concevoir.

Il est bien possible que la relation de causalité ne soit en fin de compte qu'un produit de notre imagination, une technique d'interprétation du monde réel, utile pour rendre compte de certains phénomènes d'interdépendance entre des événements qui se succèdent dans le temps.

Mais cette interdépendance constatée empiriquement n'explique pas l'essence du lien causal, elle ne fait que le supposer et en décrire les modalités phénoménales.

Selon la sagesse populaire, rien ne naît de rien. Les philosophes rationalistes et déterministes disent la même chose, et poussant leur idée à l'extrême, ils en induisent comme Aristote un « premier moteur », un Être divin qui détermine initialement tous les autres étants. Cet « esprit idéal » pénètre tous les secrets de la nature, puisqu'il en est la cause initiale, matérielle, formelle et finale. Il pénètre aussi tous les phénomènes passés, présents et futurs de la vie psychique.
Quelle est la place possible du libre arbitre de l'homme dans un tel monde, totalement dominé par la divinité? On a vu qu'elle était fort limitée, pour les partisans de la causalité stricte. L'une des lois fondamentales de la nature en témoigne. Il s'agit de l'entropie. Le principe de l'entropie est une loi de probabilité. Il signifie qu'un état moins probable est en moyenne suivi d'un état plus probable. L'entropie détermine inévitablement le mouvement général de l'univers vers l'uniformité statistique, qui est l'état « le plus probable ». Max Planck dit que si l'on transpose cette loi en biologie, elle se traduirait par une inévitable « dégénérescence » plutôt que par un « anoblissement », car « le désordonné, l'ordinaire, le vulgaire est, *a priori*, plus probable que l'ordonné, l'excellent, le supérieur. »[kj]
Nous voilà revenus à l'antinomie propagée par la Réforme. La masse des déchus, vulgaire et commune, est condamnée par l'entropie au froid final, ou au bruit blanc. Quelques élus, excellents et improbables, y échappent. Ils sont redevables de cette élection à quelque chose de bien plus fort que l'entropie, Dieu lui-même. Dieu a créé l'entropie, mais l'annule si cela lui chante.
La thermodynamique même semble donner raison au calvinisme, selon Max Planck !

Face aux positions de Max Planck et d'Einstein, l'école de Copenhague s'est distinguée par une très profonde remise en cause des modèles scientifiques et philosophiques qui prévalaient en Occident depuis Descartes et qui avaient été sans cesse renforcés jusqu'au positivisme et au matérialisme du 19ème siècle.

Heisenberg a résumé l'interprétation philosophique de l'école de Copenhague dans un livre lumineux, *Physique et philosophie*. Il y montre que la physique quantique n'est plus en phase avec le « matérialisme » de la science du 19ème siècle. Il s'élève contre ce matérialisme, ainsi que contre l'utilitarisme, le positivisme et l'empirisme, qui sont incompatibles avec les résultats de la physique quantique. Par exemple, les particules élémentaires ne sont pas réelles, au sens d'objets matériels. Ce « sont » essentiellement des formes mathématiques.
Reprenant les termes de l'ancien débat inauguré par les Grecs, Heisenberg montre que la physique quantique donne expérimentalement raison aux points de vue idéalistes d'Anaximandre, de Pythagore et de Platon contre le matérialisme de Démocrite.
Il accuse d'ailleurs Einstein, qui avait fortement critiqué les idées de l'école de Copenhague, de revenir en fait à cette « ontologie matérialiste » dont il estime que la physique quantique a prouvé l'inanité. Celle-ci ne peut en aucune façon être positiviste, car la connaissance du monde actuel est nécessairement incomplète, ne serait-ce que parce que l'observateur introduit une interaction nécessaire avec la nature observée, la modifiant ainsi irrémédiablement.
Plus profondément, Heisenberg note que toute explication du monde repose *in fine* sur le langage, et que celui-ci n'a jamais qu'une validité limitée, puisqu'il est élaboré par l'homme pour ses propres besoins. Kant nous avait déjà permis de comprendre que les concepts d'espace et de temps ne faisaient référence qu'à notre relation à la nature, et non à la nature elle-même. Le langage parle plus de l'homme que de la nature.

Cependant, le langage est aussi ce qui permet une interaction entre l'homme et la nature. A ce titre, il contribue à faire de l'observateur et de la nature observée un complexe insécable, indémêlable.

Heisenberg rappelle que c'est Descartes qui a formulé la partition fondamentale entre l'esprit (*res cogitans*) et la matière (*res extensa)*. Cette utile distinction devait conduire à l'empirisme moderne et à ses indéniables succès, jusqu'à ce que l'avènement de la physique quantique la remette justement en cause. Selon l'école de Copenhague, en effet, la séparation homme/nature ou moi/monde est impossible. La partition cartésienne est une « simplification outrancière », et son impact sur toute la pensée moderne, y compris sur la pensée d'Einstein, explique que celle-ci soit entachée d'un « réalisme dogmatique », selon lequel tout doit être objectivé.

Le dualisme cartésien de l'esprit et de la matière introduisit une coupure trop nette, trop radicale, entre l'homme (pensant) et les animaux qui, ne pensant point, sont réduits à n'être que des « machines ». Une fois l'idée d'animaux-machines introduite, il ne fallait plus longtemps avant qu'on n'étende cette conception à l'homme lui-même. On était amené en effet à considérer que les mécanismes biologiques de l'homme et ceux des animaux ne pouvaient pas être objectivement si différents. C'était là ouvrir la voie au déterminisme et au matérialisme. Or Heisenberg pense précisément que le déterminisme et le matérialisme sont radicalement mis en cause par la nouvelle physique quantique.

Heisenberg affirme de plus que tous les dualismes conceptuels, celui de la matière et de la forme (Aristote), celui de la matière et de l'esprit (Descartes) ou celui de la matière et de la force (défendu par les sciences naturelles du 19ème siècle), se trouvent invalidés par les résultats de la physique quantique. Ce qu'Aristote appelait « matière », nous l'appelons « énergie », et cette énergie-matière est en fait la substance primordiale que les Anciens appelaient tantôt eau, tantôt feu. Cette équivalence aujourd'hui démontrée entre énergie et matière infirme les approches dualistes.

Heisenberg se livre à une critique de l'empirisme introduit dans les Temps modernes à partir des réflexions de Guillaume d'Ockham ou de Duns Scot, et qui devait connaître son âge d'or avec le matérialisme et l'utilitarisme du 19ème siècle. Il estime que le cadre intellectuel de l'empirisme avec ses concepts « étroits », comme ceux d'espace et de temps, de matière ou de causalité, a volé en éclat sous les coups de boutoir de la physique moderne. Il va jusqu'à dire que l'étroitesse des concepts utilisés par l'empirisme est incompatible avec les concepts plus larges, bien que mal définis, du langage naturel.

Le langage naturel, construit à travers le temps long de l'évolution humaine, est remarquablement « stable », remarque Heisenberg, même lorsque l'on assiste à une expansion des savoirs, comme dans la période contemporaine. Cela s'explique par le fait que le langage naturel « représente la réalité », et qu'il n'a jamais perdu le lien avec cette réalité au cours des siècles, même si les mots qu'il utilise peuvent être mal définis ou « vagues ».

En fait, tout revient au bout du compte à la question du langage. Heisenberg estime qu'il est impossible pour la raison d'arriver à une vérité absolue, car les mots sont inévitablement mal définis. Par exemple, les mots « existence », « espace » ou « temps » sont trop vagues. Même les concepts *a priori* de Kant sur l'espace ou le temps n'ont en fait qu'une validité limitée. Plus grave, le principe même de la causalité n'a lui aussi qu'une portée limitée, si l'on en juge par les résultats paradoxaux de la physique quantique. D'une manière générale, on ne peut pas savoir avec quelle précision nos concepts reflètent effectivement la réalité. Car chaque concept n'est vraiment opératoire qu'à l'intérieur d'une zone limitée de validité.
De cela il ressort que ce ne sont pas les langages formels ou mathématiques qui peuvent nous aider à comprendre le monde, étant donné leurs limites intrinsèques. Paradoxalement, c'est la description en langage ordinaire qui, en fait, reste le meilleur critère du degré de compréhension acquis, même si c'est à l'aide de mots mal définis.
Alors que la science du 19ème siècle triomphait momentanément avec son positivisme et son matérialisme, la physique quantique a sapé en profondeur cette arrogance. Le 19ème siècle afficha son scepticisme à l'égard du langage naturel et fit recours à des descriptions prétendument objectives de la réalité à l'aide de l'arsenal conceptuel « étroit » de l'empirisme. Mais la physique moderne du 20ème siècle a rendu nécessaire le scepticisme à l'égard de ce scepticisme empirique, en réfutant la stabilité de l'espace, du temps, de la matière et de la causalité. Au passage, nous avons gagné immensément en perdant cette foi aveugle dans un positivisme, un empirisme, un matérialisme myopes. Nous avons gagné un sentiment de capacité illimitée de compréhension, même si le mot « comprendre » prend désormais un ou des sens nouveaux.

Qu'en résulte-t-il sur la question de la liberté ?

Tout d'abord, Heisenberg réfute explicitement la thèse déterministe selon laquelle les processus physiques et chimiques du cerveau pourraient expliquer les phénomènes psychologiques. La théorie quantique exclut complètement cette hypothèse, selon lui. C'est là donner un argument de poids en faveur de la « liberté », quelle que soit la manière dont on peut ensuite la décrire. La position de Heisenberg sur la question du langage s'accommode fort bien de son imprécision structurelle. Qu'un mot comme « liberté » soit mal défini ou vague est une chose. Que l'on nie l'idée même de liberté en est une autre. Si les résultats expérimentaux

prouvent par l'expérience l'impossibilité du déterminisme, cela ne peut que renforcer l'hypothèse de l'existence d'une « liberté », dont le langage naturel témoigne, et dont la difficulté de la définir avec précision n'est en aucune manière une incitation à y renoncer, bien au contraire.

La position philosophique de Heisenberg, appuyée sur les résultats de l'école de Copenhague, vaut surtout par les preuves expérimentales apportées en défaveur des thèses de l'empirisme (étroit), du matérialisme (incomplet), du positivisme (sensualiste). Heisenberg ne traite pas directement de la question de la liberté, mais réfute à tout le moins le déterminisme et la rigidité des chaînes de la causalité que la pensée classique de l'ontologie matérialiste prétendait absolus.

On pourrait conclure qu'aujourd'hui, dans les premières décennies du 21ème siècle, le principe de Heisenberg et l'indéterminisme structurel de la physique quantique, sont de bons équivalents métaphoriques du *clinamen* d'Épicure. Quant à savoir si le principe de Heisenberg reflète bien la nature même des choses, ou s'il n'est qu'une conséquence des contraintes de l'expérimentation et des limites intrinsèques de nos représentations, c'est là une question ouverte.

Autrement dit le principe d'indéterminisme s'applique-t-il à la réalité ou seulement à ce que l'on peut savoir sur elle ? Au fond, l'absence de réponse sûre à cette question importe peu. Car ce qui est sûr, c'est que toute réponse éventuelle se ferait nécessairement à l'aide du langage naturel, et que celui-ci resterait fondamentalement imprécis, mal défini, vague, ce qui est encore un moyen de sauver la liberté.

Que retenir de ces siècles de controverses? Que nous apprennent les querelles initiées par Démocrite et Épicure, S. Paul et Origène, Augustin et Pélage, Hincmar et Gottschalk, Bernard de Clairvaux et Abélard, Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot, Luther et Érasme, Calvin et Molina, Hobbes et Descartes, Spinoza et Leibniz, Hume et Kant, Schopenhauer et Hegel, Max Planck et Heisenberg?

Les tenants de la liberté de l'âme font souvent part de leur confiance dans la raison humaine, et ils développent généralement un optimisme

universel. Loin de vouloir réserver le salut à quelques élus, ils pensent qu'il s'étend à tous, du fait de la bonté infinie de Dieu.

A l'opposé, les partisans du serf arbitre ont tendance à critiquer la raison humaine pour ses impuissances et ses limites. Ils en déduisent qu'il vaut mieux ne pas s'appesantir sur les sujets qui dépassent selon eux les compétences de la raison (dont précisément celui du serf arbitre). Ils font preuve d'un pessimisme acerbe et désenchanté quant à la nature humaine.

Tout se passe comme si la grande question de la nécessité et de la liberté, ou de la grâce et du mérite, était l'occasion de tracer une ligne globale entre les partisans de deux « systèmes de pensée » foncièrement opposés.

Le problème de la nécessité et de la liberté serait-il de nature à produire un dualisme, à la manière manichéenne ou gnostique ? Faudrait-il en revenir à une nouvelle gnose ?

Opposer ceux qui pensent qu'il n'y a pas lieu de créer des divisions globales, et ceux qui pensent que des divisions globales existent bel et bien, opposer ces deux camps ce n'est pas donner raison à ces derniers, et donc à la gnose. C'est simplement constater que les uns sont prêts à étendre même à leurs ennemis les bénéfices de leur foi en l'homme, et que les autres préfèrent sacrifier le reste de l'humanité, pour pouvoir se sauver eux-mêmes.

L'antinomie de la nécessité et de la liberté ne semble se résoudre que par une nouvelle question. Peut-on se sauver seul, ou faut-il s'efforcer de se sauver soi, avec le monde, y compris ses ennemis ?

Pendant des siècles la thèse du fatalisme et du déterminisme a paru dominer les esprits, mis à part quelques penseurs originaux comme Épicure. Puis le christianisme vint, apportant à tous une « bonne nouvelle », celle du salut, de la liberté et de la paix.

Mais dès les premiers siècles du christianisme, la controverse sur la question du déterminisme reprit, avec plus d'ardeur. On a vu comment le Moyen Age a pu se diviser sur ce sujet. Puis vint la Réforme. Elle ouvrit la modernité, en ciselant des thèses tranchantes. La raison fut jugée impuissante, et vain le libre arbitre. La communauté humaine n'était plus

qu'une masse perdue, et le salut était réservé exclusivement à quelques « saints ».

On a pu s'étonner de trouver au début de la période « moderne », au début de la Renaissance, un tel concentré de refus et d'exclusions. Pourquoi alors une telle défiance envers la raison et un tel déni de la liberté? Loin d'éclairer ces questions, les « Lumières » modernes, avec leur matérialisme, leur déterminisme, ont renforcé toujours davantage l'idéologie du serf arbitre. Comment expliquer cela?

On entrevoit trois types de réponse.

D'abord il y a une explication de nature philosophique et politique. L'asservissement humain peut se déduire de l'idée d'un Dieu omnipotent et omniscient. Une omnipotence et une omniscience infinies, prises au sens littéral, réduisent en effet à rien la marge de manœuvre de l'homme. Un Dieu infini encombre infiniment l'homme. Notons que la même conséquence peut se déduire également de l'axiome d'une Nature sans Dieu, mais qui serait elle aussi omniprésente, et causalement mécanique. Dans ces deux cas, la liberté humaine est « impensable », « absurde ». Elle est incompatible tant avec un Dieu omniscient et tout puissant qu'avec une Nature inflexible et indifférente.
Politiquement, on peut faire l'hypothèse que les thèses déterministes qui arrivèrent en force dès le début des Temps modernes correspondaient alors à un besoin objectif des puissances temporelles (ou du « Léviathan »). Il leur fallait poser la nécessité absolue d'un ordre, et le justifier en montrant que l'individu, lui-même déterminé, n'a ni vocation ni légitimité à remettre en question cet ordre, voulu par Dieu ou par la Nature. L'idéologie du déterminisme et de l'asservissement était alors une manière commode de conforter les pouvoirs du prince et du prêtre, et de justifier l'élection spirituelle de quelques uns, ainsi que la déchéance sociale de tous les autres.

La deuxième sorte d'explication est beaucoup moins rationnelle, et elle a une forte charge mythique et archétypale. L'histoire de l'humanité obéirait à de grands cycles, faisant se succéder des phases de croissance et des phases de déclin, ponctuées par de sévères crises. A ces moments critiques, à ces points d'inflexion historique, des réactions profondes touchant à la psyché des peuples peuvent se produire. C'est alors l'essence même des civilisations qui se voit modifiée. On pourrait

interpréter la Réforme, dans l'Europe du 16ème siècle, comme une réaction radicale contre les conséquences irrémédiables de la fin d'un millénaire de croissance et de déclin, qui aurait commencé avec la chute de Rome (476) et qui finirait avec celle de Constantinople (1453). Ce millénaire a pu correspondre à une série de luttes et d'équilibres entre le christianisme spirituel et le pouvoir temporel, avant de se conclure par une rupture au sein même du christianisme. La Réforme tira à un moment crucial, et pour ses propres fins, le meilleur parti de cette respiration séculaire, de cette systole et de cette diastole. Après mille ans de prédominance moniste et rationaliste (la métaphysique et la scolastique), elle symbolisa l'arrivée de temps nouveaux, incarnant la *via moderna*, avec son dualisme et son nominalisme. La Réforme donna ainsi un visage neuf et une rhétorique modernisée à l'expression d'un dualisme ancien, primordial, s'étendant à travers les millénaires, et qu'on avait cru voir disparaître avec la réfutation de la Gnose dans les premiers siècles du christianisme.

Cette interprétation, faisant appel à un rythme cosmique, à une grandiose alternance des contraires, pourrait elle-même sembler d'inspiration gnostique ! On l'a vu, la Gnose fait la part belle aux vues dualistes, au dualisme du bien et du mal, du Dieu bon et du Dieu mauvais, ce dernier régnant en maître dans l'univers.
Le dualisme gnostique, cosmique, universel, est compatible avec l'alternance de temps plus spécifiquement « monistes » (comme le Moyen Âge) et de temps plus franchement « dualistes » (comme les Temps modernes). Cette alternance pluriséculaire de temps d'inspirations opposées se relie bien à l'hypothèse d'une économie métaphysique d'essence dualiste. Elle revient en effet à reconnaître que l'alternance historique est l'expression d'un dualisme universel. Mais si le dualisme moderne de la Réforme découle d'un dualisme originaire, métaphysique, c'est le monisme médiéval, son rationalisme et son utopisme qui apparaissent alors comme des aberrations de l'histoire.

Dans cette interprétation gnostique, le monisme se trouve relativisé, diabolisé, quand le dualisme est absolutisé, divinisé. La grande schize moderne se révèle et se comprend dès lors comme une résurgence de la Gnose, sous de nouvelles espèces. Elle serait un épisode délibérément gnostique dans le déroulement saccadé de la grande Gnose universelle.

Enfin, on peut proposer une troisième explication s'appuyant sur les profondeurs de la psyché humaine, individuelle ou collective, avec son énergie, ses pulsions, ses désirs, ses souffrances et ses frustrations.
Dans cette interprétation, on fait l'hypothèse que la modernité souffre d'une maladie des profondeurs. Plus précisément, elle souffre d'un syndrome de dissociation. Les *sola* de Luther en seraient le symptôme inaugural, et le schisme de la Réforme en incarnerait l'expression symbolique. En excluant la raison (il n'y a que la foi seule), en éliminant la volonté (il n'y a que la grâce seule), en minimisant la communauté (il n'y a que l'individu, seul juge des Écritures), Luther résuma le programme moderne : nominalisme, déterminisme, individualisme. Mais du même coup il mit en place le dispositif schizogène dont les Temps modernes allaient subir les effets schizophrènes.
La triple schize des *sola* est le symptôme d'une dissociation irrémédiable, aux innombrables conséquences pathogènes, par rapport au message des origines, le christianisme de la « bonne nouvelle ». Dès sa proclamation, cette « bonne nouvelle » avait été laminée par les interprétations toujours plus dualistes, gnostiques, du paulinisme et de l'augustinisme. Puis, après un millénaire et demi, la Réforme mit en quelque sorte un terme final à l'utopie chrétienne, l'utopie christique des origines, dont Origène témoigne encore. En modernisant la Gnose, la Réforme a « dissocié » la modernité, elle l'a séparée de ses fondements, et l'a blessée, rendue malade, elle l'a coupée de ses profondeurs oubliées, refoulées.

Que la modernité soit fondamentalement « dissociée » n'implique pas que l'idéologie moderne manque de cohérence. Au contraire, ses diverses parties se lient par des liens nécessaires. Il y un rapport nécessaire entre nominalisme et déterminisme : les faits bruts s'enchaînent inéluctablement par la chaîne de la causalité, excluant toute intervention régulatrice d'une volonté extérieure. L'idéologie moderne du déterminisme est une conséquence elle-même « nécessaire » de l'idéologie nominaliste. Mais cette nécessité a tout d'une tautologie.

Il y a aussi le rapport « nécessaire » entre nominalisme et individualisme. L'individu est un atome insécable. Les idées générales, les passions communes ne sont que des chimères et des fictions. Seul existe l'individu, et seul est réel ce qui lui est utile. Mais peut-on concevoir que cet individu, désormais seule réalité concevable, puisse par là revendiquer une sorte de quantum irréductible de liberté ? Si oui,

comment cette liberté quantique et individuelle est-elle compatible avec le déterminisme ? C'est là que s'éclaire le rôle « moderne » de la Réforme. Par la prédestination, elle supprime la contradiction, ou plutôt la renvoie au mystère insondable de Dieu. La prédestination établit en effet le rapport « nécessaire » entre individualisme et déterminisme. En théorie (de Luther à Max Planck), l'individu est entièrement prédestiné par Dieu, ou bien, ce qui revient au même, il est déterminé par une myriade de processus déterministes.

En pratique, le ressenti intuitif, l'idéologie entrepreneuriale de la bourgeoisie, du capitalisme et de la libre entreprise, l'ethos permanent de « liberté » où baigne l'Occident, semblent contredire la masse des écrits philosophiques et théologiques, eux aussi « modernes », assenant siècle après siècle l'asservissement de l'homme. Contradiction ? Oui, et même disjonction, dissociation logique, se traduisant, se prolongeant en dissociation psychique. L'individualisme s'appliquant à des individus serfs, déterminés, est fondamentalement incohérent : à quoi riment de telles individualités, si elles sont sans liberté ? Certains croient s'en tirer en disant que seul Dieu a la clé de cette incompréhensible, irréductible, contradiction. Mais encore faut-il qu'il y ait un Dieu ! Si Dieu est mort, seule reste la dissociation, sans explication, et sans horizon. D'ailleurs, après avoir proclamé la mort de Dieu, Nietzsche ne tarda pas à sombrer définitivement dans la folie.

A cette maladie de l'âme, à cette dissociation traversant l'ensemble des Temps modernes, quel traitement donner?
Pour la soigner suffirait-il de tuer Dieu, comme les nihilistes et les matérialistes le demandent?
C'est une tactique un peu naïve. Si Dieu n'existe pas, ce remède n'est qu'un *placebo*. Et s'il existe, Dieu a sans doute plus d'un tour dans son sac. Rappelons-nous d'ailleurs qu'il s'était déjà offert lui-même en sacrifice. Le tuer, alors, n'avait pas eu le résultat escompté.
Nietzsche n'est pas un prophète très utile en la matière. Ce Dieu trop subtil, il faut d'autres rets que nietzschéens pour le comprendre. En vérité, sa proclamation de la mort de Dieu n'a pas suffi à guérir la maladie moderne.

Alors, faudrait-il aller beaucoup plus loin, et s'en prendre aussi à ses prêtres ? Certains ont pu le penser. Pour Renan, c'est en effet la « théocratie » qui est tueuse de liberté, et qu'il faut éradiquer: « Le

Moyen Âge, règne du christianisme, de l'islamisme et du bouddhisme, est bien l'ère de la théocratie. Le coup de génie de la Renaissance a été de revenir au droit romain, qui est essentiellement le droit laïque, de revenir à la philosophie, à la science, à l'art vrai, en dehors de toute révélation. Qu'on s'y tienne. Le but suprême de l'humanité est la liberté des individus. Or la théocratie, la révélation ne créeront jamais la liberté. La théocratie fait de l'homme revêtu du pouvoir un fonctionnaire de Dieu ».[kk]

Renan magnifie la Renaissance et l'oppose au Moyen Age. Mais le Moyen Age ne se réduit pas à la théocratie, et la modernité ne s'identifie pas à la Renaissance. La Réforme protestante porte aussi une part du destin moderne, sans doute la plus incisive, la plus pessimiste, – et la moins encline à soutenir l'idéologie de la liberté humaine vis-à-vis de Dieu.
L'idée de liberté, telle que revendiquée par Renan, il faut bien constater que de nombreux penseurs « modernes » l'ont allégrement piétinée, abaissée, niée, de Spinoza à Voltaire, de Hobbes à Freud.
Pourquoi la modernité a-t-elle ainsi accepté de laisser une telle place aux liberticides, aux assassins du libre arbitre ? Y aurait-il d'autres intérêts bien réels, sociaux ou politiques, que servirait l'idée initialement théologique de la prédestination calviniste ?
A quels intérêts concrets pourrait correspondre la religion de la coupure absolue entre les nombreux déchus et les rares élus ?
Pourquoi une telle théologie, proclamant hautement le « serf arbitre » a-t-elle pu si facilement s'intégrer à une religion prétendant sauver la liberté ? Comment la revendication temporelle et spirituelle contre la « tyrannie » de Rome et du pape a-t-elle pu accepter de payer le prix infini de la servitude de l'âme ?
Question subsidiaire : quelles seraient les conséquences envisageables d'une religion d'élection et d'exclusion, si on la généralisait à l'échelle de l'humanité tout entière?

Un monde coupé en deux parties extrêmement inégales, faits de quelques élus « libres » d'un côté et de multitudes de « serfs » de l'autre, pourrait-il retrouver santé mentale et cohérence morale ?

Devant la troublante permanence de cette coupure religieuse, politique, sociale, à travers les siècles, on en vient à se demander si elle ne serait pas surtout l'indice d'une fracture profonde dans l'âme humaine même.

Kant avait déjà diagnostiqué la présence d'« antinomies » dans la raison. La question de la liberté et de la nécessité, qui forme la troisième antinomie kantienne, était ainsi logée à la racine même de notre esprit. Kant a laissé entendre qu'il n'était pas possible de la résoudre par le seul moyen de la philosophie, fût-elle pratique. Ces antinomies ne feraient-elles pas en réalité partie du jeu complexe et trouble de l'inconscient, du préconscient et du conscient, tel qu'analysé par Freud ? Ou encore de l'inconscient collectif dont parlait Jung ?

Il pourrait même s'agir d'un mystère plus grand encore.
La dialectique de la nécessité et de la liberté ne mime-t-elle pas celle de la présence et de l'absence de Dieu ? Si Dieu est présent, son infinité le rend nécessairement trop présent, et l'homme est alors nécessairement serf. Si Dieu se retire, ou s'abstrait, ou s'il se cache (*kénose*), il accepte en revanche de laisser une place à la liberté de l'homme, au risque du mal.

Il faut se demander si Dieu « veut » effectivement tout le pouvoir associé à son omnipotence et si, dans son omniscience, il « veut » actualiser tout le savoir dont il est capable. L'omnipotence et l'omniscience divines n'impliquent pas nécessairement son « omnivolence ». On pourrait imaginer un Dieu en retrait, un Dieu discret, un Dieu zéphyr et non ouragan, qui veuille ne pas tout vouloir, ne pas tout prévoir, ne pas tout pouvoir, afin de donner une véritable liberté à ses créatures.

N'est-ce pas là ce qui est donné à entendre lorsque Dieu « se repose » de sa création, le 7ème jour ? Si Dieu se « repose », n'est-ce pas pour laisser plus de place, plus de liberté à la créature?
Ce jour où Dieu « chôme », est le seul qu'il ait sanctifié. Le temps où Dieu n'agit plus est un temps « saint ». N'est-il pas un signe donné à l'homme pour l'inciter, lui qui est « à l'image de Dieu », à agir aussi, « comme à sa ressemblance »[kl]?

Après Moi le déluge

« La majorité c'est personne,
la minorité c'est tout le monde ».
Gilles Deleuze

« *Nous prenons la liberté de l'individu*
comme but ultime permettant de juger
les institutions de la société ».
Milton Friedman

Luther a promu un modèle héroïque du « saint », s'appuyant seulement sur sa foi et sur les Écritures, et capable de s'ériger en juge, prophète et roi, par grâce spéciale. Cela impliquait-il que le héros luthérien pouvait fournir un modèle de résistance à la tyrannie temporelle, par l'exemple de son indépendance et la puissance irrésistible de sa vocation ?

D'un côté, on a pu répondre par l'affirmative. L'altière déclaration de Luther à la diète de Worms, devant l'empereur, les électeurs, les princes et les évêques, témoigne de sa force d'âme et de son esprit de résistance: « Ma conscience est prisonnière dans la parole de Dieu; l'on ne peut conseiller à personne d'agir contre sa conscience ».

Dans son Traité sur la puissance séculière, Luther prit un ton d'une violence révolutionnaire contre tous les pouvoirs : « Les princes sont du monde, et le monde est ennemi de Dieu ; aussi vivent-ils selon le monde et contre la loi de Dieu. Vous devez savoir que depuis le commencement du monde, c'est chose bien rare qu'un prince prudent, plus rare encore un prince probe et honnête. Ce sont communément de grands sots ou de maudits vauriens. »[km]

Mais d'un autre côté, on a pu défendre la thèse de l'alliance objective de Luther avec les pouvoirs temporels. Un bon connaisseur de Luther a souligné « le contraste brutal d'une société luthérienne se développant dans sa médiocrité avec son moralisme pharisaïque et timoré, sa parfaite réussite dans les petites choses, sa passivité et sa lâcheté dans les grandes, et d'une foi visionnaire animant quelques génies héroïques à qui rien ni personne n'en impose, et dont l'esprit parcourt des espaces infinis : mais leur corps reste terre à terre, dans la boue commune. Des citoyens ? Oui, de la cité céleste. La cité terrestre, ils n'aspirent ni à la diriger ni à l'améliorer. Sujets dociles, fonctionnaires modèles, ils donnent l'exemple de la soumission parfaite aux ordres d'un Prince, qui finalement, se dressant au-dessus de toutes les têtes courbées, détient seul un pouvoir que nul ne lui conteste ».[kn]

Dans le luthéranisme, le rôle du Prince se justifie pleinement, et en toutes circonstances, car il est analogue à l'omnipotence de la grâce de Dieu, face à l'abjecte déchéance de l'homme. Lorsqu'il quitta Wartburg, Luther affirma dans sa lettre à l'Électeur, que « personne ne doit briser la puissance, ni lui résister, hormis celui qui l'a instituée ; autrement, c'est révolte contre Dieu. »

Luther soutint que l'État est une institution divine, que le pouvoir absolu des princes est légitime, et il ajouta qu'il était, lui Luther, le premier à valoriser cette légitimation.
Toute autorité est légitime, parce qu'elle n'existe que par la volonté de Dieu. Le tyran, par ses actes, s'inscrit dans le plan divin. Tous les princes sont en fait au service de la volonté divine, et doivent être respectés pour cela comme des dieux : « Les princes du monde, des dieux ; le vulgaire, Satan ».[ko]

Dans ces conditions, faut-il résister à la tyrannie, faut-il prendre les armes contre l'oppression, faut-il lutter contre l'injustice ? Luther affirme

fortement: « Mieux vaut que les tyrans commettent cent injustices contre le peuple, plutôt que le peuple une seule injustice contre les tyrans ».[kp]

Ce n'est pas que Luther se soit couché servilement au service des princes. En fait, il ne s'est pas occupé directement de politique. Il pensait qu'agir en ce monde est inutile, et qu'il suffit de se réfugier en Dieu, en renonçant à toute volonté humaine.

La haine de Luther pour la « tyrannie papale », en revanche, fut sans limite. Et elle s'est accompagnée d'une complicité pour le pouvoir des princes allemands. En argumentant pour arracher les communautés chrétiennes au giron de l'Église catholique, Luther contribua décisivement à les « incarcérer » dans la communauté politique nationale, et à « les soumettre finalement à l'autorité de ces princes qu'il détestait. »[kq]
En prônant la libération spirituelle, et la fin du joug papiste, il préparait paradoxalement les esprits à la soumission au pouvoir temporel, et justifiait par avance les noires conséquences qu'une telle soumission ne pouvait manquer de créer un jour ou l'autre. Max Stirner affirma que le protestantisme incitait à la soumission au pouvoir et qu'il faisait du protestant « un homme absolument approprié à un État où la police secrète est le moyen de gouvernement », transformant sa conscience en « espion et mouchard ».[kr]

En 1927, Lucien Febvre relia de manière prémonitoire le luthéranisme aux sanglants soubresauts de l'histoire contemporaine: « Le sol dont les génies héroïques se désintéressent, où ils n'acceptent de maintenir que leur corps, cependant que leur esprit vogue dans l'empyrée – ce sol, les bergers l'envahissent avec leurs chiens de garde. Et ils commandent, ils dirigent, ils gouvernent. Ils désignent le but, leur but. Les foules s'y rendent, dociles, au rythme qu'on leur indique. Elles se prêtent, sans résistance comme sans effort, à la discipline imposée. Elles se rangent, méthodiquement, dans les cadres d'une Église visible, qui s'articule étroitement avec l'État. Celui-ci, de toute sa force, soutient celle-là. Celle-là, en revanche, fait participer l'État à son caractère d'institution divine, directement voulue et instaurée par Dieu, à qui l'on ne peut dès lors, l'on ne doit résister. Et tout cela, c'est Luther. Tout cela aussi, c'est l'Allemagne, de Luther à nos jours ».[ks]

Ces intuitions glaçantes, dispensées froidement, le même auteur les confirma bien plus nettement dans l'avant-propos de la deuxième édition de son livre, en 1944, avec l'avantage de la vision rétrospective : « Depuis 1927, bien des événements se sont passés dans quoi Luther a joué, dans quoi on a fait jouer à Luther un rôle. N'exagérons pas : un certain rôle tout de même. Des pièces d'argent de 5 marks frappées en Allemagne, dès 1933, à l'effigie du révolté, en ont suffisamment averti le peuple allemand. Des pièces de monnaie, toute une littérature aussi, sur quoi, dès 1934, nous attirions l'attention du public français. »

Dans l'Allemagne du début des années trente, les forces politiques nationalistes utilisèrent Luther pour sa capacité symbolique. On l'instrumentalisa en lui faisant jouer « un certain rôle », non pour son image de réformateur religieux, mais parce qu'il pouvait incarner l'âme de la nation allemande, et accompagner ainsi de sa puissante stature la poussée nazie, justifiant par son *aura* « une compréhension nouvelle de la véritable nature du peuple allemand ».[kt] Plus spécifiquement, l'antisémitisme de Luther, qui voulait brûler les synagogues dans l'Allemagne du 16ème siècle, fut quatre siècles plus tard utilisé sans vergogne par les nazis, avec les résultats que l'on sait.[ku]

L'évêque luthérien Ludwig Müller apporta son soutien au IIIème Reich lors de son allocution finale au synode de l'Église évangélique, le 27 septembre 1933. Combien alors osèrent protester ? Pour un Erik Peterson qui eut ce courage, combien de Carl Schmitt, de Martin Heidegger, de Wilhelm Stapel, ou d'Emmanuel Hirsch apportèrent leur soutien philosophique et théologique au nazisme ?
L'heure était à la prudence. Au printemps 1933, peu après la prise du pouvoir par Hitler, Stefan Zweig commença un essai sur Érasme, qu'il termina après son exil à Londres.[kv] Dans cet essai, il mit en scène l'opposition frontale entre Érasme et Luther. Il présenta Luther comme possédé d'une « *furor teutonicus* », et comme un être fanatique, violent, grossier, nationaliste, intolérant, dans un portrait à charge qui laissait transparaître de manière prudemment allusive la figure de Hitler. Zweig s'était refusé à prendre ouvertement parti contre le nazisme. Dans « l'époque de folie généralisée » qui s'ouvrait, il avait modelé son comportement sur celui qu'avait adopté Érasme vis-à-vis de Luther et de la Réforme. En choisissant de ne s'exprimer que par analogie et de manière détournée,[kw] Zweig encourût les critiques de nombre d'opposants au nazisme qui le jugèrent tiède et même lâche. Mais de son

point de vue, il n'avait fait en somme, par son pacifisme et son esprit d'indépendance, que reproduire l'attitude d'Érasme. Il avait surtout voulu donner en exemple les « immenses exigences morales » que le choix de la neutralité impose à un homme dans les moments tragiques de l'Histoire.

Devant ce faisceau d'indices, reposons la question : la pensée de Luther favorise-t-elle ou non la résistance contre les dérives du pouvoir établi, quand il devient tyrannique ? Si on suit Luther à la lettre, si l'on reconnaît que, selon ses propres paroles, les princes du monde sont des « dieux » et le peuple, c'est « Satan », la réponse est clairement négative – même si quelques chrétiens engagés, dont des luthériens, ont pu prendre l'initiative de comploter contre Hitler.

Parmi les philosophes politiques qui ont prôné des idées proches de celles de Luther, c'est sans doute Thomas Hobbes qui traita le plus magistralement, et avec le plus de conviction, du rôle « nécessaire » de la tyrannie.

Hobbes fut l'un des inventeurs des temps modernes avec son pessimisme, son anti-idéalisme acharné et son matérialisme désillusionné. Héritier de Machiavel, s'appuyant sur une rhétorique nominaliste, viscéralement anti-papiste, il prôna comme Luther la soumission volontaire de la multitude à l'État, qu'il appela le « grand Léviathan », le « dieu mortel » dont « le sang est l'argent ».[kx] Le mal est le maître du monde, et il n'y a pas de souverain bien. Le plus grand des maux est la mort violente. La plus forte des passions humaines est la peur de la violence et de la mort. Ceci explique et justifie le désir de la puissance, le désir d'un Léviathan protecteur, pour bannir la peur.

Mais pour d'autres esprits de son temps, il y avait un plus grand mal que la mort. Ce mal ultime était l'enfer, – la mort de l'âme. Ce n'était pas la mort qu'il fallait craindre, mais le péché. Avec cet argument (chrétien), toute la base de l'argumentaire de Hobbes était réduite à néant. On imagine que c'était une bonne raison pour lui d'attaquer en conséquence l'Église romaine, ce « royaume des ténèbres ».

En revanche, sans doute soucieux de mettre la « religion anglaise », plus malléable peut-être, au service de Léviathan, il ne la critiqua que de façon détournée. Le protestantisme anglais, en pleine révolution

puritaine, prêtait assez de complaisance à l'exercice de la violence et de la tyrannie telles que théorisées par Hobbes.

Cette violence et cette tyrannie se justifiaient par le constat d'un état de fait : « la guerre de chacun contre chacun ». La guerre universelle, engendre la peur de la mort, la volonté de puissance et le désir de conservation. En réaction, la « révolution des saints » appelait un État fort, pour garantir la sécurité, et le droit à la vie, fondement de tout.

La philosophie politique avait eu jusqu'alors pour postulat que l'homme est par nature un animal social, un *zoon politikon*. Mais pour Hobbes, l'homme est au contraire apolitique et asocial. C'est pourquoi il voulut mettre au premier rang les droits naturels de l'homme plutôt que ses devoirs. Le droit (*jus*) doit primer la loi (*lex*). Car le droit garantit la liberté, alors que la loi contraint l'individu. Cette prééminence affichée est un indéniable « renversement des valeurs » par rapport à la tradition classique, qui considérait que l'homme ne peut atteindre à la vertu que par la société, et que les devoirs envers la société prévalaient sur les droits de l'individu.

Hobbes rompt avec la tradition : la liberté doit primer sur la vertu, et le droit à la vie l'emporter sur tous les autres devoirs.
Il y a cependant une exception cruciale. Dès que l'homme se place volontairement sous le joug de la loi civile, celle-ci devient prééminente. En acceptant que la liberté naturelle soit amputée par la loi civile, on donne à Léviathan le droit d'obliger quiconque à respecter ses obligations.

On lui donne même bien d'autres pouvoirs. Dans un monde sans pitié, qui s'est substitué à l'état de nature, et où l'inégalité entre les hommes assure leur dépendance mutuelle, la vanité des forts prolifère vite au-delà de toute mesure, et la compassion pour les faibles s'affaiblit sans retour. Quel équilibre politique peut-on trouver entre forts et faibles? C'est le Léviathan qui est chargé de répondre à cette question. Comment va-t-il s'y prendre ?

L'opportunisme et le relativisme moral de Hobbes entraînent une contradiction, du point de vue politique. Elle peut se résumer de la manière suivante. L'intérêt privé est considéré comme supérieur à

l'intérêt public. Mais l'individu privé doit être soumis à la puissance publique.

Hobbes n'aime pas la multitude. Celle-ci incarne le profane et le commun. « La multitude est par nature non pas une, mais multiple. » Il lui faut un chef. Ce chef doit parfois prendre parti entre l'intérêt privé et l'intérêt public. Dans ce cas, il n'y a pas de doute, l'intérêt privé doit primer sur tout le reste. « Si l'intérêt public vient à contrecarrer le privé, [le chef] préfère le privé.»[ky]

L'intérêt privé est la pierre de touche de l'intérêt public. Le privé doit prévaloir sur le public afin de mieux servir les intérêts mêmes du public.

Un tel accent mis sur l'intérêt privé rencontre vite des limites politiques. D'abord, en matière de propriété. Peut-on admettre que la propriété soit si sacrée qu'elle puisse prévaloir sur les intérêts de Léviathan ? Non. La notion de « propriété absolue des biens » conférée à un individu est une doctrine qui tend à la « dissolution de l'État », car elle exclut tout droit du souverain, ce qui est inacceptable pour Hobbes.
Mais il y a bien plus ; les individus doivent aussi restreindre leur liberté éthique. Les individus privés n'ont pas à s'instituer eux-mêmes juge du bien et du mal. C'est une « doctrine séditieuse » que de penser qu'un individu privé puisse être juge de ce qu'est une bonne action ou une mauvaise. Seule la loi incarne la « conscience publique ». Le juge du bien et du mal est le législateur, le représentant de l'État.

Le pouvoir doit toujours avoir le dernier mot. Luther disait que « l'âme n'est pas soumise au pouvoir de César ». L'âme n'est peut-être pas soumise, mais le corps doit l'être. Hobbes exige derechef la soumission absolue des corps au pouvoir du souverain.
Léviathan peut laisser les âmes « libres » à condition que cette liberté ne contrevienne pas à ses intérêts, et pourvu qu'il dispose entièrement des corps.

Hobbes utilise à de nombreuses reprises les thèmes du calvinisme. Mais c'est un calvinisme d'opportunisme, qui n'hésite pas à se transformer si nécessaire, prenant à l'occasion des accents franchement anti-puritains (qui révèlent sa vraie pensée). Hobbes est calviniste dans la mesure où cela renforce la position du souverain civil, où cela permet de fustiger Rome et d'écarter l'hypothèse d'un contre-pouvoir papiste. Mais il

s'oppose aussi aux puritains, qu'il accuse de nuire à l'État par leur individualisme.

Rome reste cependant son ennemi principal. Depuis le règne de Henry VIII, la puissance du pape s'est toujours dressée face à la puissance de l'État, et « le pape est capable (comme il l'a fait plusieurs fois) de susciter une guerre civile contre l'État ».[kz]

Hobbes professe les codes du calvinisme. Il multiplie les références aux « élus » dépendant de la grâce divine. Il reprend aussi les paroles de Luther : « C'est la foi seulement qui justifie »,[la] et cite le dogme de la prédestination, obtenue gratuitement, de manière incompréhensible pour la raison humaine. Hobbes explique de façon convaincue que les élus sont les seuls héritiers de la vie éternelle. A l'inverse, les réprouvés forment le royaume de Satan.

Du dogme luthéro-calviniste de la prédestination, Hobbes tire une leçon originale qui va dans le sens de l'intérêt du pouvoir. L'idée de prédestination implique en effet que ni la loi naturelle ni la loi divine ne peuvent garantir l'élection supposée de tel ou tel « saint » individuel. En revanche la loi du souverain, la loi de Léviathan, est toujours justifiée, et elle reste toujours seule dépositaire du « juste » et de l'« injuste ». C'est à Léviathan que revient intégralement le pouvoir ici-bas – sans aucune interférence d'une quelconque loi naturelle, ni *a fortiori* de la part d'un pouvoir spirituel du genre papal.

Le souverain tient son pouvoir directement de Dieu. Hobbes s'appuie sur S. Paul. « Il n'est de pouvoir que de Dieu ».[lb] Il en tire la conclusion que toute « subversion » est contraire à loi de nature et à la loi divine. Le pape est « subversif » en ce qu'il méconnaît le légitime Léviathan. C'est un antéchrist car ses prétentions à interférer avec la puissance temporelle vont contre la grâce de Dieu.

Tout autre candidat au pouvoir, qu'il soit pape ou prophète dissident, se met *ipso facto* hors la loi, cette loi que la grâce a rendu possible et qui exige d'être conservée pour cette raison. Le pouvoir établi a reçu mission de défendre la loi et l'état des choses.

Il ne sert à rien de prétendre à la vertu ou à la sainteté pour justifier une tentative de subversion de l'autorité du souverain. Toute forme de subversion est toujours immorale, même si c'est au nom de la vertu.
On a le choix entre la soumission au prince, l'anarchie ou le parti de l'étranger. Ce qui est clair c'est que « les peuples ne peuvent avoir deux maîtres ».[lc]
Le pasteur suprême dans tous les États ne peut donc être que le souverain civil.

Que se passe-t-il quand plusieurs États chrétiens, chacun disposant d'un souverain, se heurtent quant à leurs intérêts respectifs? Tous ces souverains n'ont-ils pas un droit équivalent à se voir reconnus comme découlant de la grâce divine ? Qui tranchera entre ces divers « pasteurs suprêmes » ? Leur nombre même ne pose-t-il pas problème ? Comment plusieurs « pasteurs suprêmes » peuvent-ils coexister, lorsque des questions de souveraineté ou de droit international se posent, et qui tranchera leurs différents?
Hobbes ne s'intéresse pas à cette question. Lui importe seulement d'affirmer le pouvoir du seul souverain face à la multitude et face au pape.
Il ne s'intéresse pas aux complexités du droit international, qui appartiennent à un autre âge, et qui d'ailleurs, doivent relever de l'état de nature, et donc de la force brute.

Une seule idée suffit. La puissance souveraine ne peut être divisée. Sinon elle se détruit, elle se dissout. Ceux qui pensent que l'on peut faire coexister les lois du royaume et les canons de l'Église, le « souverain » et « l'éminence », l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle, « triturent le cerveau des gens » pour rien. Pour Hobbes, la distinction entre temporel et spirituel « ne veut rien dire ».
Il faut choisir son camp. L'alternative est cristalline. Ou bien les divers rois chrétiens ont une autorité absolue sur leurs territoires propres, ou bien ils sont tous sujets du Pape, vicaire du Christ, qui peut à ce titre les juger, les condamner, les mettre à mort, si c'est nécessaire au bien commun.

La disjonction est nette, brutale: ou bien, ou bien. Quant à l'existence d'une troisième voie, qui reconnaîtrait par exemple la coexistence des souverains civils et qui faciliterait l'émergence d'une communauté des

nations, partageant des valeurs communes, liées à une morale collective, il n'en est pas question.

La thèse de Hobbes est sans détour: c'est le souverain civil qui doit toujours prévaloir, car il a autorité absolue sur les corps. Léviathan est un royaume de ce monde. Et c'est la sécurité de ce monde qui importe d'abord. La sécurité des corps est primordiale, car sans elle il n'y a pas de vie possible. Le corps prévaut sur l'âme, aux yeux de Léviathan.
Mais cela ne suffit pas. Si Léviathan a autorité sur les corps, il s'en déduit que Léviathan a aussi autorité sur les esprits. « Dans tout État chrétien, le souverain civil est le pasteur suprême » et « le pouvoir ecclésiastique appartient aux souverains civils ».[ld]

Il n'y a donc pas deux royaumes. Il n'y a pas deux puissances, mais bien une seule, qui assure l'ordre à la fois temporel et spirituel qu'elle doit défendre contre le Mal. La puissance doit se mettre au service de Dieu. Ceux qui ne se soumettent pas à elle sont les ennemis de Dieu.

Hobbes nie toute légitimité à Rome, ce « royaume de fées », et il donne à Léviathan le soin exclusif de défendre sur Terre les intérêts de Dieu. Le pouvoir spirituel n'a pas aucune base temporelle. Le pouvoir temporel, au contraire, peut s'arroger le droit de distinguer les ennemis du spirituel, qui sont aussi les ennemis du temporel.
Léviathan défend à la fois son royaume temporel et le royaume spirituel – dont il a reçu la grâce et le pouvoir. Il a le monopole absolu de la puissance sur les corps et les esprits.

Il n'y a rien qui importe davantage que la puissance.
Le penchant universel de l'homme est « un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance ». C'est la puissance qui permet la conservation de soi, et qui est constitutive de la liberté de l'individu. C'est la force et non l'esprit qui est la réelle pierre de touche de l'inégalité entre les hommes. La valeur d'un être humain se mesure à sa puissance.
Lorsque l'on renonce à la puissance, c'est uniquement parce qu'il est plus avantageux de se soumettre à une « puissance commune » qui assure la protection. Pour établir cette puissance commune, il faut « ramener toutes les volontés à une seule volonté », celle de Léviathan. Cette volonté souveraine est « l'âme de l'État ».

La puissance commune doit imposer « un respect mêlé d'effroi ». Elle seule peut prévenir la « guerre de chacun contre chacun ».[le]

A cette fin, l'État doit affirmer sa propre puissance, et tout le reste est vain. La puissance de l'État n'est pas celle des idées, des lois, ou de la vertu, c'est uniquement celle de la force, basée sur la violence des armes, et elle est arbitraire. Sans elle, la guerre civile serait perpétuelle. Sans elle, les hommes seraient livrés à leurs passions naturelles. Sans elle, toutes les conventions ne seraient que « des mots et du vent ».

Comment assurer la force du glaive public ? En maintenant l'État sur le pied de guerre, et en entretenant la tension guerrière. L'État qui veut rester fort a besoin d'un ennemi pour se maintenir. « Aucun grand État populaire ne se maintient jamais, sauf par un ennemi étranger qui l'unit ».[lf] C'est une recette éprouvée que de renforcer l'unité nationale en s'appuyant sur des dangers extérieurs ou en suscitant des menaces imaginaires.
Léviathan peut tout faire. Il tient sa légitimité de Dieu. Il est même concevable que Léviathan puisse faire du mal aux innocents, si c'est pour la bonne cause, l'intérêt de l'État. « Faire subir n'importe quel mal à un innocent qui n'est pas un sujet, si c'est pour le profit de l'État, et sans violation d'une convention antérieure, ce n'est pas une infraction à la loi de nature ».[lg]

La tyrannie est la forme que Hobbes entend explicitement donner au gouvernement de Léviathan. Aucune critique n'est admise. Et il faut même mettre hors la loi toute expression de haine contre la tyrannie. « Puisque le mot de tyrannie ne signifie ni plus ni moins que le mot de souveraineté (…) je pense que tolérer la haine ouverte de la tyrannie, c'est tolérer la haine de l'État en général. »[lh]

Rien n'est désormais au-dessus de Léviathan, pas même les lois. La loi est « la conscience publique », mais elle n'est pas au-dessus du souverain, sinon cela reviendrait à établir un pouvoir au-dessus de la puissance de Léviathan, un juge souverain à son tour, ce qui ne peut mener qu'« au désordre et à la dissolution de l'État ».[li]
Le peuple doit obéissance. La puissance publique doit prévaloir.

Hobbes répète que le royaume du Christ n'est pas de ce monde, et qu'il faut donc laisser Léviathan développer sa puissance sans frein. Cette

puissance est d'origine divine, et tous doivent considérer le souverain comme un prophète. Y compris les chrétiens, et les « saints ».
Le seul fait de nier l'élection et la puissance de Léviathan est un péché irrémissible. Ceux qui osent critiquer Léviathan sont des réprouvés qui forment le « royaume de Satan ».
Dieu a voulu Léviathan, et l'a élu à cette fin.

Dieu en a « décidé » ainsi: le tyran est nécessaire.

En niant la tradition de l'Église et en faisant de chaque protestant un « pape », Luther avait mis l'homme singulier au pinacle. Jamais auparavant l'homme, le simple « individu », n'avait été promu (potentiellement) à un aussi haut rang.
L'individu « élu » n'est plus un homme parmi les autres. Il est destiné par décision divine à la vie éternelle. Son sort transcende dès lors celui de ses congénères, destinés à retourner au néant. L'élection métamorphose l'individu, lui octroie une autre nature, qui n'a plus rien de commun avec le reste de l'humanité. Comme elle exclut l'immense majorité des hommes, elle annihile et rejette *de facto* toute notion de communauté humaine.

Hobbes s'appropria ces idées métaphysiques pour un usage essentiellement politique. Il mit le concept d'élection au service exclusif de Léviathan. On a vu que Léviathan s'impose à la multitude comme souverain temporel, et s'arroge en sus le rôle de « pasteur suprême », à la place du pape-antéchrist. Seul le souverain est vraiment saint. Il n'est donc pas question de dévoyer la grâce spéciale de l'élection et de la sainteté, de la laisser se diluer en quelque sorte dans la multitude des individualités. Il n'est surtout pas question que quelques individus puissent se prévaloir de leur accès supposé à la grâce, pour en faire un usage politique. L'homme, fondamentalement apolitique et asocial, est seulement un « loup » pour les autres hommes, répète Hobbes. Les multiples individus de la tourbe humaine doivent reconnaître que seul leur souverain a effectivement reçu la grâce d'être le Saint, l'Élu, l'Oint du Seigneur, dans l'intérêt de la nation et du temps.
Veut-on des preuves de cette élection, de cette onction? Il suffit de constater que le souverain a le pouvoir : c'est là le signe absolu, amplement suffisant, de son élection.

Hobbes a entièrement politisé l'idée luthérienne et calviniste de l'élection. Il a fait de l'« élu » l'emblème et le symbole du seul Léviathan.

Mais il était toujours possible à d'autres Moi de revendiquer l'élection et l'éminence. D'autres Moi que le Moi tyrannique de Léviathan pouvaient toujours se lever...

La *via moderna* avait contribué à préparer l'efflorescence des individuations, la bourgeonnante multiplication des Moi. Par sa philosophie nominaliste, dont on a vu qu'elle ne connaissait que les « individus », elle avait amorcé une sorte de pré-Réforme.

Duns Scot consacra le thème de la singularité absolue de l'individu en forgeant le concept d'*heccéité*. La singularité d'un homme vient de la composition unique d'une forme individuelle (« cette âme humaine-ci ») et d'une matière individuée (« ce corps humain-ci »). L'heccéité représente l'essence singulière de « cette âme-ci », « haec anima ».

La matière joue un rôle clé. Si la forme garantit l'unité de l'individu, c'est la matière qui donne sa singularité à l'individu, parce qu'elle lui préexiste dans un état antérieur, sans formes. Cette antériorité garantit une composition unique, singulière, avec la forme. Chaque individu ajoute en apparaissant au monde une entité unique et singulière à l'espèce, une entité parfaitement « une » qui exclut toute division.

L'individu est assimilable à un « point métaphysique », un atome insécable, indivisible. Mais cette image scolastique du « point » pouvait-elle résister longtemps à l'analyse dissolvante des modernes ? La modernité allait faire voler l'atome individuel en éclats, décomposant l'individu en diverses divisions psychiques et subjectives et en le recomposant ou l'associant à d'autres entités.

Les hommes, considérés comme métaphysiquement séparés les unes des autres par les scolastiques, ont été regroupés par les modernes en ensembles artificiels et en agrégats sociaux, comme les « classes », qui telles des divinités immanentes sont pour un Marx les véritables acteurs et les sujets réels de l'Histoire.

Les scolastiques considéraient les « individus » comme étant « indivisibles », tous singulièrement séparés les uns des autres.
Les derniers modernes font exactement le contraire. Ils considèrent les individus comme des entités divisibles, sécables selon différentes formes d'analyse, et ils les voient aussi comme des totalités collectives, inséparablement liés à leur classe, leur société ou à l'histoire de leur temps.

L'individu psychiquement éclaté et artificiellement recomposé, voilà l'homme moderne. S'en déduisent l'isolement du moi fissuré, l'affaiblissement des liens personnels, l'incapacité de s'établir durablement dans des relations fugaces, un mécontentement profond et permanent, un sentiment de vide intérieur. Un narcissisme amer et désenchanté révèle la prégnance d'une névrose rampante, à l'échelle de la culture moderne tout entière, traduisant tout ce qui en elle est faux, trompeur et mensonger.

Ce narcissisme schizophrène n'est plus capable de voir dans la vie et dans le monde un champ d'action collective et un bien commun. Il n'est plus capable de comprendre que le bien commun exige des individus beaucoup plus que leurs saluts individuels, et qu'il réclame à chacun de s'identifier aussi au bonheur et à la réussite d'autrui. Il n'est plus capable de laisser de côté l'éventuelle (et improbable) « élection » personnelle, et de participer pleinement aux processus systémiques, politiques et sociaux, à l'échelle de la civilisation.

L'incapacité à la fois narcissique, politique et sociale, des générations actuelles de prendre en compte les besoins de la postérité (peu ou mal formulés) et les exigences latentes des futures générations (politiquement non représentées) mine la société en profondeur, en négligeant les liens nécessaires entre générations.

L'éthique puritaine du travail, la richesse considérée comme condition du perfectionnement moral, faisaient partie des « vertus du protestantisme » associées à l'expansion du capitalisme et à la révolution industrielle. Mais, en une époque d'effondrement de l'optimisme, de crise et d' « austérité » imposée, ces vertus n'excitent plus autant l'enthousiasme. La défense exclusive de l'intérêt privé aboutit de la plus flagrante manière à sa propre négation critique, comme la crise économique et financière globale l'a assez illustré. La glorification de *l'homo*

œconomicus, la sidération devant l'omnipotence du *trader* et l'impunité du banquier mondialisé a fait place à l'éclatement successif de bulles surévaluées, fictives ou frauduleuses.

Résumons l'état psychique du monde. Une impression d'irréalité, une atmosphère de confusion intellectuelle, une expression politique sans substance, semblant vidée de toute prise sur le réel, un système ayant perdu tous ses repères, une renonciation des esprits les mieux formés à trouver une explication intelligible aux causes structurelles des crises économiques et financières, un aveuglement et une surdité volontaires des gouvernants, une résignation générale, un malaise persistant traversant les consciences.

La névrose atteint l'homme intérieur, et la crise percute et détruit les anciens modèles de développement économique et social. La modernité est atteinte dans son essence, la foi sans failles au progrès matériel et humain.
Une conscience diffuse d'une catastrophe incompréhensible, latente, taraude le monde.

Comment soigner la névrose d'une ère en voie d'évolution terminale ? Qui proposera le traitement adéquat, le changement total de vision, de visée?

La modernité se targue de produire des « savoirs » et des « connaissances » sous toutes leurs formes. Mais elle produit aussi de nouvelles formes d'ignorance, et même d'aveuglement, en particulier sur ses fins, sur son fonctionnement, sur ses valeurs et sur leurs fondements.

En cause, la manière dont les savoirs critiques, fondamentaux, se transmettent – ou plutôt ne se transmettent pas. La démocratisation de l'enseignement s'est accomplie avec un certain succès, quantitatif. Mais la technicité des enseignements a souvent prévalu aux dépens de l'exercice de la pensée critique. La nécessité de se conformer à des normes d'« employabilité » édictées par le marché, a réduit le développement de la créativité, et a renforcé le conformisme intellectuel. Les traditions populaires d'autonomie de l'individu, capable de maîtriser un vaste répertoire de compétences, ont fait place à des connaissances de plus en plus éclatées, ésotériques, réservées aux « experts », maîtrisant des savoirs de « niche ». L'école et l'université forment des bataillons de

travailleurs spécialisés, plus ou moins aptes à se servir de leur intelligence critique pour développer des analyses originales, et plus ou moins habiles à utiliser une langue commune, de façon claire, convaincante, structurée. De ce système éducatif résultent des poches d'hyper-rationalité, sélectives, et une indifférence assez générale pour les choses de l'esprit, les profondeurs du passé, les complexités de la pure pensée.

Cette situation a pu garantir jusqu'à récemment aux « élites » la reproduction sans risques pour elles d'un système dont elles tiennent les manettes, et qui les reconduit sans trop de difficultés, génération après génération, aux commandes d'un ordre qui s'auto-conforte, s'auto-congratule, s'auto-reproduit.

Nous sommes loin de l'ambition d'un Jefferson, qui voulait que l'éducation diffuse le plus largement toutes sortes de connaissances dans la masse du peuple, et qui voulait enseigner profondément aux jeunes à « juger les actions et les desseins des hommes, à percer l'ambition sous quelque déguisement qu'elle prenne et à lutter victorieusement contre ses projets »[lj].

Le principe même de la critique intellectuelle devient suspect. La modernité positiviste et pragmatique abhorre une critique intellectuelle, jugée non coopérative et destructrice du consensus social. Tout en brandissant hypocritement le flambeau de la « liberté d'expression », elle craint en réalité plus que tout les expressions critiques de l'esprit, elle s'effraie par avance de sa puissance de subversion, de sa capacité incontrôlable de remise en cause des ordres établis, des situations acquises, des monopoles et des rentes, bref de sa menace envers l'ordre du monde.

Le mouvement inexorable vers la concentration économique, ou même, dans le cas des technologies de l'information, vers des monopoles tentaculaires basés sur le phénomène des réseaux et des rendements croissants, ce mouvement mondial crée un écart continuellement grandissant entre la superclasse des possédants contrôlant les plus grandes entreprises et la vaste piétaille prolétarisée des consommateurs, à qui l'on présente en permanence de nouveaux objets marchands, et à qui l'on offre sans cesse de nouvelles perspectives de consommation, en réalité dérisoires, sinon pathogènes.

La modernité occidentale a été, pendant les cinq derniers siècles, tour à tour travaillée par les thèses religieuses de la prédestination, de l'omnipotence et de l'omniscience divines, puis par diverses théories philosophiques prônant le déterminisme causal. Dans tous les cas, l'homme moderne se pense comme asservi, par des lois divines, physiques ou morales.
Les plus « modernes » des penseurs parmi les physiciens de la première partie du 20ème siècle défendirent par exemple un déterminisme poussé à l'extrême. Max Planck représente fort bien ce courant, avec sa conception intégralement déterministe du monde. S'il reconnaît malgré tout un « certain noyau d'irrationalité » à la physique moderne, c'est que « la cause de cette irrationalité réside dans le fait que le savant lui-même est une des parties constitutives de l'univers ».[lk] Les idées que les individus ont sur le monde extérieur ne reflètent, en dernière analyse, que leurs propres sensations. Planck propose en conséquence d'éliminer de toute conception de l'univers tout ce qui est propre à l'individualité de l'esprit qui les conçoit.
Il fait au passage un éloge vibrant de l'empirisme, « ce courant d'idées plus sceptiques venu d'Angleterre»,[ll] qui affirme qu'il n'existe pas d'idées innées.
Planck fustige la « naïveté » de la philosophie métaphysique d'un Descartes ou celle d'un Spinoza. Le seul fondement solide et inattaquable de toutes nos pensées, ce sont nos expériences personnelles, les perceptions de notre conscience.

La personne du savant et les *perceptions* de sa conscience sont placées par l'empirisme et le positivisme au centre de la pensée. Mais les perceptions personnelles, et la personnalité même, sont tout autant déterminées que le sont les processus physiques de la nature. Les plus grands génies, les Kant, les Goethe, les Beethoven, au moment même de leurs envolées les plus hautes et de leurs élans spirituels les plus profonds, subissent les contraintes de la causalité, et ne sont que des « instruments aux mains de la toute-puissante et universelle loi ».

Planck admet une importante exception à l'universelle présence du déterminisme causal, . Il y a « un point dans le vaste monde incommensurable de la nature et de l'esprit, un seul et unique point qui est et demeure toujours inaccessible non seulement pratiquement, mais

encore logiquement, à toute considération causale ; ce point c'est notre propre moi ».[lm]

On retrouve la métaphore du « point ». Le « point » est une figure du Moi prisée des positivistes. Il permet sans doute de conjoindre la matérialité d'un objet infinitésimal mais irréductible, et l'immatérialité d'une figure mathématique.
De plus, la métaphore du point se décline bien dans le cadre de l'individualisme positiviste et nominaliste. Les différents individus sont séparés les uns des autres, comme autant de points distincts.

Mais il y a une conséquence : le positivisme est contraint de repousser la possibilité d'une physique indépendante de l'individualité du savant, indépendante de son « point de vue » irréductible.
Ceci est fort gênant. Une science qui repousse, par principe, l'objectivité de son objet, en la faisant dépendre de la subjectivité du savant, est *a priori* condamnée. Il faut donc se débarrasser de ce Moi positiviste, ponctuel, épistémologiquement encombrant. Comment faire ? Comment gommer ce « point », qui prend tant de place?

Il suffit de supposer que ce que ressent l'homme doué du libre arbitre importe en fait très peu. Sa conscience personnelle peut avoir le sentiment subjectif d'être libre, et ses sens percevoir le monde sous un angle unique. Mais ce facteur individuel humain, cette liberté subjective, ne peut que brouiller la compréhension juste d'un monde dont le devenir est régi par une causalité stricte. L'important, si l'on veut comprendre ce monde strictement déterminé causalement, c'est de poser l'existence d'un « esprit omniscient », d'un « esprit idéal », qui seul connaît et comprend le monde.

Le positivisme de Planck le conduit ainsi à renouveler explicitement sa croyance en la foi luthérienne, et en son Dieu omniscient, et omnipotent.

Mais une autre solution était envisageable. Elle consistait à affirmer crânement que le Moi est peu, mais que ce peu est tout – pour le Moi. Un pas de plus, et l'on pouvait même affirmer qu'il n'y avait plus que le Moi seul, à l'exclusion de tout le reste. C'est ce pas que Max Stirner se résolût à faire.
C'était là oser l'auto affirmation absolue du Moi – que Locke et Rousseau avaient préparée, chacun à sa manière.

Locke, défenseur du capitalisme, de la propriété, de l'individualisme et du nominalisme, avait affirmé que le plus fondamental de tous les droits est le droit à sa propre conservation. Ce droit implique la propriété, promue au rang de fin primordiale de la société, et même au rang de loi naturelle, puisque les hommes ont possédé des biens avant d'être en société. Le fait d'accumuler autant que possible argent et richesses était intrinsèquement juste. Léo Strauss résume: la doctrine de Locke est la doctrine même du capitalisme.

Locke défendait aussi l'idée que la loi de nature n'existe que « dans l'esprit » et non « dans les choses elles-mêmes ». En bon nominaliste, il affirmait qu'il n'y a pas de formes naturelles, ou d'essences intelligibles. Les idées abstraites sont des inventions et des créations de l'entendement, faites par lui, et pour son seul usage. Il n'y a donc pas de principes naturels, ni de connaissance commune. Toute connaissance repose sur un travail personnel, individuel, dont les fruits n'ont pas à être partagés socialement. Il n'y a pas de connaissance publique, mais seulement des savoirs privés.

De manière significative, on ne trouve chez Locke aucune notion de solidarité ou de charité. Il affiche une coupure radicale par rapport aux enseignements du christianisme. Il voulait adapter à la sphère sociale et économique un manichéisme de l'élection et de la déchéance.

En ceci, l'enseignement de Locke était « révolutionnaire par rapport à la tradition biblique mais aussi par rapport à la tradition philosophique ».[ln] Il ne mettait plus l'accent sur les *devoirs* ou les obligations naturelles ou sociales. Il se concentrait sur les *droits* de l'individu, les *droits* du Moi. Il reconnaissait un droit naturel à s'octroyer un domaine privé, exclusif du reste de l'humanité. L'individu pouvait se libérer désormais de tous les liens sociaux, pour ne s'occuper que de lui-même. Le Moi individuel devenait le centre du monde moral.

L'idée essentielle et contre-intuitive de Locke était que la cupidité, loin d'être « mauvaise » ou « égoïste », est bien plus profitable et raisonnable, à long terme, qu'une charité ostentatoire, mais inefficace. La véritable charité passe bizarrement mais effectivement, selon lui, par l'appropriation illimitée, sans souci des besoins d'autrui. L'homme qui travaille dur « ne diminue pas mais accroît le patrimoine commun de

l'humanité »[lo]. Il est un plus grand bienfaiteur de l'humanité que ceux qui donnent des aumônes aux pauvres.

En revanche, les pauvres, par leur paresse, leur inaction, leur consommation sans retour des aumônes des autres, diminuent ce patrimoine commun.
Contre ce laisser-aller, ce gaspillage en pure perte, Locke préconisait « le grossier mais solide fondement » de l'égoïsme et de certains « vices privés », lequel produit des « profits publics » bien plus grands que la vertu qui est par nature « dépourvue ». « En s'appropriant tout ce qu'ils peuvent utiliser, les industrieux et les raisonnables réduisent l'étendue des « vastes communaux du monde » qui restent incultes ; par « l'acte d'enclore », ils créent une sorte de rareté qui force les paresseux et les écervelés à travailler bien plus durement ».[lp] La célèbre bataille pour les « enclosures », la clôture des terrains communaux, qui devait conduire à ce que Karl Polanyi a appelé la « grande transformation », pouvait commencer, dans la douleur des uns, et pour le plus grand profit des autres.

Strauss a saisi la similitude de Hobbes et Locke en une formule frappante: « Hobbes assimilait la vie rationnelle à la vie dominée par la peur de la peur, par la peur qui nous délivre de la peur. Dans le même esprit, Locke assimile la vie rationnelle à la vie dominée par la douleur qui délivre de la douleur. »[lq]
Hobbes voulait en finir avec la peur régnant entre les hommes, en leur inspirant la peur plus grande encore de Léviathan. Locke décida d'en finir avec la douleur résultant des besoins insatisfaits, en proposant le consentement actif au travail, qui représente une douleur moindre. Il ne recherche pas la « vie bonne ». Il refuse seulement la douleur, il désire avant tout éviter la souffrance. D'où son utilitarisme, qui s'épanouit dans la possession de choses, dans une accumulation recherchée pour elle-même. La vie devient ainsi « une quête de joie sans joie ».[lr]

Rousseau était en accord avec Hobbes et Locke sur un droit naturel à la conservation de soi. Mais il pensait que la liberté restait le bien le plus précieux, plus précieux même que la vie, alors que pour Hobbes ou Locke, le souci de la conservation de soi primait toute autre considération. Rousseau se basait sur le constat déprimant que la société impose des normes de conformité qui empêchent les philosophes, les

artistes ou les chercheurs de suivre leur propre génie, et qui limitent leurs possibilités d'échapper à l'opinion commune.

Malgré tout, Hobbes, Locke et Rousseau convergeaient pour placer l'individu au sommet, et pour reconnaître son désir comme étant la chose primordiale, que ce soit un désir de conservation, ou un désir de liberté. Il n'y avait pour eux rien de plus haut que l'individu. Toute référence à quelque chose dépassant l'individu ne pouvait que le limiter nécessairement.

Hobbes demanda cette limite au nom de la sécurité et il soumit l'individu au pouvoir de Léviathan.
Rousseau rejeta toute soumission à quelque modèle que ce soit : l'ultime justification de la société civile est de permettre à quelques individus de jouir de la félicité suprême en se retirant en marge de la société. Il affirma que la société civile a été mauvaise pour le genre humain mais bonne pour l'individu. Cela revient à mettre l'individu (l'élu) au-dessus ou à part de la tourbe déchue.

L'individu était philosophiquement sanctifié. Tous les extrêmes devenaient possibles.

Rompant à la fois avec la société civile et avec le genre humain, Max Stirner continua sur cette voie, allant nettement plus loin. Il fit du Moi un absolu. Le Moi devint l'Unique, le Tout. « Pour Moi, il n'y a rien au-dessus de Moi ».[ls] C'était lancer une révolte radicale contre la religion, l'État, Dieu, et l'Homme même. La religion impose trop de liens. Et quand ce n'est pas la religion, c'est l'État ou la raison qui lient l'homme, en le déterminant. Il fallait briser toutes ces entraves, et retrouver la liberté absolue, à laquelle avait jadis renoncé Luther.

Luther avait fini par renoncer « à être Dieu à la place de Dieu ». Stirner assuma sans façon cette ambition. La révolte de Stirner contre Dieu se voulait bien plus absolue que les révoltes socialistes, communistes ou matérialistes de son temps, lesquelles n'étaient au fond que « des insurrections théologiques », disait-il. Il voulait en finir avec la foi, avec les vérités religieuses, mais aussi avec toutes les fantaisies créée par l'intelligence et la raison humaines.

Le christianisme voulait libérer l'homme de la détermination par la nature et de l'asservissement aux passions. Stirner voulut libérer l'homme du christianisme, le libérer de toute religion, et de toute philosophie. Il voulut le libérer de toute prescription, de toute pensée, de toute représentation, de toute idée, de toute foi.

Stirner prit d'une certaine façon modèle sur Luther, mais pour en finir une fois pour toutes avec toutes les hiérarchies. La Réforme n'était qu'une « réforme ». Elle était encore loin du compte. Il fallait briser radicalement l'ordre des choses, et même les plus sacrées.
Luther avait compris que l'homme doit se changer lui-même, s'il veut concevoir la vérité. Luther cependant n'alla pas jusqu'au bout de cette idée. Il avait aboli la foi en l'Église, mais c'était pour transformer les laïques en prêtres et pour proclamer la foi en la Loi. De ce fait, la Réforme avait abouti à renforcer la hiérarchie, bien plus qu'elle ne l'avait aboli.

La domination des esprits, après la Réforme, n'avait jamais été aussi étendue et aussi puissante. Au lieu d'abstraire le principe religieux de l'art, de l'État, et de la science, elle fit au contraire de ceux-ci des « religions » et les éleva « dans le royaume de l'esprit ».

Ni la philosophie, ni la religion n'avaient apporté de vraie libération, insistait Stirner. Descartes avait dit qu'il y a des esprits pensants, et Luther des esprits croyants. Toujours, il s'agissait des « esprits », jamais des « corps ». Il fallait en finir la coupure entre esprit et corps, car c'était là la source de l'aliénation du Moi.

Le protestant est un croyant. Or c'est le doute qui est le propre de l'homme. La foi des protestants était devenue plus intérieure, et la servitude aussi. La Réforme n'était qu'une réforme en trompe l'œil. Loin d'avoir rompu avec l'esprit clérical, elle l'avait renforcé. « Le catholique n'est que laïque, le protestant est prêtre. L'esprit clérical est maintenant chose achevée, tel est le progrès fait sur le Moyen Âge, telle est la malédiction inhérente à la Réforme. »[lt] Le remède a été pire que le mal.

Le calvinisme puritain avait exclu les sens et beaucoup de choses mondaines, dans un but de purification.
Au lieu d'exclure les choses, le luthéranisme avait cherché à y réintroduire l'esprit, à sanctifier tout ce qui appartient au monde

temporel. Pour Stirner, c'était là la grande influence du luthéranisme sur toute la pensée allemande. Le « luthérien Hegel » avait trouvé en tout la raison, c'est-à-dire l'esprit saint. Il s'ensuivait que « le réel est rationnel ».

En cherchant partout l'Esprit, les luthériens renonçaient à leur liberté et à leur corps. Ils s'inventèrent donc un dieu terrestre pour s'en occuper: l'État. En face de la « sainteté de l'État », l'individu n'était plus qu'un « vase de déshonneur ». L'individu restait intérieurement lié par la religion. La modernité le garrotta par d'autres liens. La raison tient l'homme individuel enchaîné par ses lois générales, et par la pensée de l'humanité.

La liberté politique n'est qu'« une seconde phase du protestantisme ». Elle mime la « liberté religieuse », mais elle ne libère point l'homme. Cette liberté est un esclavage.
Plus on est attaché à la religion, plus on est dévoué à l'État, et plus on leur est asservi.[lu] Si l'on veut redevenir des individus véritables, il faut se livrer au péché. Il faut que l'individu soit sans cesse « schismatique » à l'égard de tous les autres individus. Il faut prendre le risque de penser par soi-même, et laisser uniquement l'homme intérieur agir en nous.

Il faut être « schismatique » avec tous les autres, mais il faut cesser de l'être avec soi-même. Il faut en finir avec cette idée de séparation entre le moi et l'esprit, entre le moi et l'au-delà, c'est-à-dire en fin de compte entre moi et Dieu. Il faut en finir avec la séparation entre le monde des « esprits libres », et ce monde-ci, le monde terrestre, où les esprits sont des étrangers. Il faut en finir avec la division entre le moi essentiel (l'esprit), et le moi non essentiel (le corps). Il faut en finir avec « cette triste misère de nous voir bannis de nous-mêmes ».[lv]

L'esprit que le chrétien aime vient d'un autre monde, alors que l'individu est dans le monde. L'esprit est étranger au monde, et il est « étrange » pour le moi. Le saint, le sacré, ne peuvent concerner le moi en propre, ce moi qui est avant tout « égoïste ».

Luther cherchait l'élection du moi, sa mise en exception, sa singularisation hors de la foule déchue. Stirner va plus loin et veut l'exclusion de tout ce qui n'est pas le moi.

Le schéma dualiste, binaire, manichéen, du bien et du mal, de Dieu et du Diable, de l'élection et de la déchéance, qui traversait la pensée de la Réforme, est installé cette fois au cœur de l'individu, et pour le déchirer en deux.
De même que le protestantisme coupait le monde en deux parties inégales, les élus et les déchus, de même le libéralisme sépare l'être de lui-même, il divise, il aliène, il ampute l'individu de tout ce qui est sien, de sa propriété, pour y substituer quelque chose d'étranger au Moi.

Le schisme de la Réforme divisait les nations, les peuples, et séparait quelques « saints » du « reste » du monde. Le libéralisme moderne installe désormais le schisme à l'intérieur de chacun d'entre nous, et nous sépare en deux parties, l'une qui serait vraiment l'« homme » et une autre qui ne serait qu'un « fantôme », une chimère, un néant.

Cela est inacceptable. Stirner revendique le droit à l'égoïsme, qui doit devenir la nouvelle idée générale. Comme chacun est égoïste, il est logique de mettre l'égoïsme au-dessus de tout.
C'était là reprendre en somme les idées de Hobbes et de Locke, en les poussant à l'extrême.

Le moi ne doit accepter qu'un maître, le Moi. Il ne doit reconnaître que l'intérêt de son égoïsme. Il faut rompre non seulement avec la Réforme, mais aussi avec toute la philosophie moderne, qui est restée en son principe purement « chrétienne ».
Il faut en finir avec la raison philosophique, qui impose une béance entre ce que l'on est et ce que l'on est censé être.
Il faut en finir avec la séparation de l'être en deux, ce qu'il est en réalité, et ce qu'il est en tant qu'idée.
Il faut en finir avec la séparation entre le corps et l'esprit.

Il ne faut plus se séparer de soi-même. Ce qu'il faut c'est se séparer des autres. Il faut pousser jusqu'à son terme le mouvement de séparation et d'exclusion entamé par la Réforme.
Il faut s'exclure de la société, et du « peuple ».
Il faut que le moi s'exclue de sa prétendue « essence véritable », qui n'est qu'un « fantôme aux mille noms divers (Dieu, l'homme vrai, l'homme vraiment pieux, l'homme raisonnable, l'homme libre, etc.) ».

Il faut aussi en finir avec les idées de moralité, de légalité, de vertu, d'« humanitarisme ». Ces idées, comme le christianisme tout entier, sont « inepte bavardage, incohérence de fous ».
La « justice », la « liberté », le « droit » sont des idées folles.

Hobbes appelait déjà « chimères » et « fictions » ces mêmes idées.
Stirner pousse sa pointe plus loin et conclut différemment. La liberté est un fantôme. Tout État est une tyrannie. La seule réalité c'est la « propriété », qui est « ce que je suis moi-même ». C'est l'argent qui gouverne le monde. C'est l'argent seul qui donne à l'homme sa valeur. « Cherchez-vous vous-mêmes, soyez égoïstes, que chacun de vous soit un Moi tout-puissant »[lw].

Le Moi, égoïste, se désolidarise complètement du bien de la société humaine. Rien n'est plus sacré pour le Moi que son seul profit. Il n'y a pas d'alternative à l'égoïsme, sinon la servitude. L'asservi devient dans l'État « un valet de lui-même ». Il n'y a qu'un moyen d'échapper, c'est de ne reconnaître aucun devoir. Il faut se dresser contre l'État, contre la société, contre le peuple, contre tout ce qui est sacré, et ne reconnaître que l'intérêt de l'égoïsme.
Tout ce qui est sacré lie et enchaîne. L'État n'a qu'un but, subordonner l'individu, l'assujettir à la chose générale. Il faut se séparer de l'un et de l'autre.

La civilisation moderne peut être comparée à « un énorme État féodal », qui remplace l'individu réel par quelque chose d'abstrait. Elle est une puissance irrésistible, menaçante, située très loin au-dessus du moi, inaccessible. Et le christianisme, « c'est l'achèvement de la féodalité, c'est le régime féodal embrassant tout, c'est la gueuserie absolue ».[lx]

Il n'y a que le Moi qui puisse se dresser, résister, fonder sa propre royauté. Le Moi peut seul s'octroyer à lui-même sa propre seigneurie, qui est son égoïsme, – au lieu de vivre asservi par une idée, ou par une spiritualité.
Désormais, le Moi est à lui-même son Dieu. Il faut « chasser Dieu de son ciel et le dépouiller de sa *transcendance* ». Et il faut veiller à ce qu'il ne reparaisse pas subrepticement comme *immanence*, sous les espèces de « l'homme ».

Délivré, le Moi peut dire : « Je suis maître du monde des choses, je suis maître du monde de la pensée ».
L'épiphanie du Moi est comme une parodie de parousie. Le Moi, « l'Unique », planant fort haut au-dessus de la société, annonce le crépuscule des peuples, l'aube d'une nouvelle humanité, réduite et compressée tout entière en un centre extrême, le Moi.
Non plus le Messie, ou le Christ, mais le Moi, point central de l'histoire du monde.

Le Moi n'est pas seulement un nouveau Dieu à la place de Dieu, il se place au-dessus de Dieu même, au-dessus de toute vérité.

Que restait-il d'autre à réclamer ?

Nietzsche vient alors avec son propre programme.

Il avait une confiance absolue en sa propre élection, en sa prédestination. Il n'avait aucun doute: *Ecce Homo.* Voici l'Homme. « Je porte sur mes épaules le destin de l'humanité ». Il lui fallait sortir dans la lumière, « dans ce grand midi, où l'élite des élus se consacre à la plus haute des tâches ».[ly]

Pour quoi faire ? Pour renverser le christianisme, et détruire toute la civilisation chrétienne. Le christianisme est la grande « corruption intérieure », la « souillure immortelle de l'humanité »[lz]. C'est « le vice ». Il faut proclamer une « Loi contre le christianisme »[ma].

D'autres civilisations étaient en proie à la « décadence », la chinoise par exemple : « Il y a un dicton que les mères chinoises enseignent à leurs enfants : *Siao-sin* – fais ton cœur tout petit. Telle est la tendance fondamentale de toutes les civilisations sur le déclin. »[mb]

Mais la priorité c'est de « provoquer une crise » à l'échelle de l'Humanité tout entière. Il fallait en finir avec « le mensonge de l'égalité des âmes »,[mc] clamer l'inégalité absolue entre les « aristocrates » et le reste du monde.

Nietzsche revendique sa « fierté » d'être « l'élu de la connaissance »[md], culminant dans son rôle d'Antéchrist. Il ne s'adresse qu'aux très rares personnes capables de le suivre (« mes lecteurs prédestinés »), rejetant le

reste de l'humanité dans le néant: « Qu'importe le reste ? – Le reste n'est que l'humanité. Il faut être supérieur à l'humanité par la force, par l'altitude de l'âme – par le mépris. »[me]

Prophète, il annonce la transformation prochaine des « élus » en bourreaux. En une phrase terriblement prémonitoire, il révèle ce qui est à l'œuvre parmi les « saints » : « Le « peuple saint » [des luthériens] alla en tant que christianisme jusqu'à nier la dernière forme de la réalité, le « peuple saint », le « peuple élu », la réalité *juive* elle-même. »[mf]

Le luthéranisme était la religion de son père. Il lui devait son éducation et la conscience de sa prédestination. C'était la religion des maîtres, la religion des dominants, la religion de l'Élu : « L'homme qui porte en lui de grands desseins considère tous ceux qu'il rencontre sur sa route soit comme les moyens d'arriver à son but, soit comme un frein ou un obstacle. »[mg]

Méprisant la populace, il réfute toute idée de « bien commun », affichant son nominalisme après Hobbes et Bentham: « Il faut renoncer au mauvais goût de vouloir être d'accord avec le plus grand nombre. Ce qui est « bon » pour moi n'est plus bon sur les lèvres du voisin. Et comment pourrait-il y avoir un « bien commun » ? Le mot enferme une contradiction. Ce qui peut être mis en commun n'a jamais que peu de valeur. »[mh]

Nietzsche n'aime ni l'humanité qu'il méprise, ni l'idée de communauté, car : « Toute communauté rend un jour ou l'autre, d'une manière ou d'une autre – commun ».[mi]

Il n'aime pas non plus la liberté – qui est un besoin d'esclaves. « Le besoin de liberté, l'instinct du bonheur et un sens raffiné de la liberté ressortissent à la morale et à la moralité des esclaves. »[mj]

Schopenhauer, qui fut le maître à penser de Nietzsche, avait multiplié les formules sur la radicale indignité de l'homme, du genre : « L'être humain est, au fond, un animal sauvage et effroyable »[mk].

Nietzsche reprend l'idée et l'associe à celle de décadence. L'humanité tout entière en est la proie : « L'humanité n'est nullement gouvernée par des lois divines, mais au contraire, parmi ses valeurs les plus sacrées,

c'est justement l'instinct séducteur de la négation, de la corruption, de la *décadence*, qui a toujours sévi. »[ml]

La religion entretient volontairement l'humanité dans la corruption et dans la décadence : « Le prêtre veut justement la dégénérescence de l'ensemble, c'est-à-dire de l'humanité : c'est pourquoi il conserve précieusement ce qui dégénère ».[mm] Le prêtre est un homme pervers, qui intervertit les catégories les plus basiques et les plus élémentaires : « C'est l'intérêt vital de cette catégorie d'hommes [les prêtres] de rendre l'humanité malade et de pervertir les notions de « bien » et de 'mal', de 'vrai' et de 'faux'. »[mn]

La perversité affecte le monde entier: « Quel que soit le point de vue philosophique auquel on se place, on reconnaîtra que la fausseté du monde dans lequel nous croyons vivre est la chose la plus certaine et la plus ferme ».[mo]

Ce qui importe, c'est de constater «la dégénérescence globale de l'humanité qui la ramène au niveau du parfait animal de troupeau dans lequel les rustres et les imbéciles du socialisme reconnaissent leur idéal, *l'homme de l'avenir* »[mp].

Il faut tout renverser, les idoles, les idées, et les idéaux. « Renverser les idoles (et par « idoles », j'entends tout « idéal »), telle est mon affaire (…) Ils croient encore tous à « l'idéal »… Je suis le premier immoraliste. »[mq]

Il faut en finir avec les chimères et les mensonges des prêtres : « La « Loi », la « volonté de Dieu », le « Livre Saint », l'inspiration » – autant de mots (…) avec lesquels le prêtre maintient son pouvoir ».[mr]
Le christianisme tout entier est un « pur *monde de fiction* »[ms] et Dieu est la figure même de la décadence: « Lui si pâle, si débile, si *décadent (...)* Déchéance d'un Dieu : Dieu se fit *chose en soi* ».[mt]

Que faire ? Se réfugier en anachorètes auprès des marmottes ?[mu]

Par une pirouette éblouissante il en revient au luthéranisme de son enfance. « Pour reprendre en l'approfondissant une vieille formule théologique, ce qui décide ici, ce qui fixe le rang, ce ne sont pas les œuvres, mais la foi. C'est je ne sais quelle certitude fondamentale qu'une

âme aristocratique possède au sujet d'elle-même, quelque chose qu'il est impossible de chercher, de trouver, et peut-être même de perdre ».[mv]

Le 19ème siècle et la révolution industrielle se prêtaient assez bien au renversement de toutes les valeurs prôné par Nietzsche, après Stirner. Marx avait pris lui aussi position dans ce branle-bas: « La critique de la religion aboutit à cet enseignement que l'homme est pour l'homme l'être suprême, c'est-à-dire l'impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable. »[mw]

Mais Nietzsche comme Marx semblent négliger le fait que leurs « renversements » pouvaient s'interpréter comme un simple retour à l'ordre ancien, païen.

Le christianisme avait eu à son origine un caractère indubitablement révolutionnaire. Avant, il y avait les forts et les faibles, les puissants et les misérables. Le christianisme renversa tout cela avec des valeurs qui étaient « folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs ».

Mais pour Nietzsche, le renversement chrétien n'était qu'un signe de « décadence ».[mx] On ne peut nier cependant que le Christ a été en son temps un renverseur de grand format, de catégorie historique et métaphysique.
Nietzsche lui rend d'ailleurs témoignage, en adoptant pour nom son antonyme, l'« Antéchrist ».

Le christianisme « horrifie » Nietzsche, parce qu'il a « hardiment » renversé toutes les valeurs de l'Antiquité, ce qui n'était pas une mince affaire. « Les modernes ne sentent plus le comble de l'horreur qu'il y avait pour le goût antique dans la formule paradoxale du « Dieu en croix ». Jamais et nulle part on n'avait vu un retournement aussi hardi, aussi sinistre, aussi inquiétant, aussi énigmatique : cette formule annonçait le renversement de toutes les valeurs antiques. »[my]

Accusant Jésus de « haute corruption » et de « bassesse d'âme » , Nietzsche voulut renverser le renversement christique.[mz]

Nietzsche voulait réhabiliter toutes les valeurs détruites par le Christ pour les réaffirmer.

Son projet tient en une phrase – bien peu évangélique, en effet : « Vivre c'est essentiellement dépouiller, blesser, violenter le faible et l'étranger ».[na] Sur le plan de l'histoire des idées, loin de représenter un « renversement » sans pareil, ce programme paraît n'être qu'un retour à la barbarie.

Mais ce qui me paraît le plus étonnant, c'est que malgré son extrémisme anti-chrétien, Nietzsche révèle une sorte de sensibilité luthérienne. comme en témoigne son dégoût pour le mensonge. Il attaque violemment l'hypocrisie et la fourberie des « saints »: « L'humanité a jusqu'ici été gouvernée par les laissés pour compte, les fourbes vindicatifs, par les prétendus « saints », ces dénégateurs du monde et ces profanateurs de l'homme. »[nb]
Il prend pour cibles les puritains. « C'est la danse de l'esprit en nous qui ne tolèrent plus les litanies des puritains, les sermons des moralistes et les maximes vertueuses des bonnes et braves gens. »[nc]
Tout le monde ment.[nd] Mais ce sont les théologiens qui sont les plus menteurs de tous: « Le mensonge pour seule liberté – c'est à quoi je décèle le théologien prédestiné ».[ne] Les hommes de foi ont choisi « le mensonge à tout prix ».[nf]

Le mensonge, Nietzsche le décèle partout à l'œuvre en Allemagne. Il s'en prend avec une ironie féroce aux piétistes souabes: « Saisir au fond ce qu'est la philosophie allemande : une théologie captieuse… Les Souabes sont en Allemagne les plus parfaits menteurs, ils mentent innocemment. »[ng]
La philosophie allemande et la philosophie anglaise rivalisent d'hypocrisie. Nietzsche relève « la tartuferie raide et vertueuse avec laquelle le vieux Kant nous attire dans les sentiers tortueux de sa dialectique »,[nh] ainsi que « ce vieux vice anglais, le cant, qui est la tartuferie morale cachée sous la forme de l'esprit scientifique ».[ni]

Nietzsche détecte mensonge et hypocrisie chez Luther lui-même. « La « foi », chez Luther, ne fut de tout temps qu'un habit, un prétexte, un paravent derrière quoi les instincts jouaient leur partie – une ingénieuse *cécité* sur la prédominance de *certains* instincts… »[nj]
Il attaque la prétention et la suffisance des « bons » et des « justes »: « Une fois pour toutes, on s'est mis soi-même, on a mis la « communauté », les « bons » et les « justes », dans un camp, celui de la

« vérité » – et le reste, « le monde », on l'a mis dans l'autre… Des petits malotrus, cagots et menteurs commencèrent d'accaparer les notions de « dieu, « vérité », « lumière », « esprit », « amour », « sagesse », « vie » pratiquement comme des synonymes de soi, pour tracer une limite entre soi et le monde (…) comme si le « chrétien » seul était le sens, le sel, la mesure, enfin le *dernier jugement* de la totalité du reste. »[nk]

L'arrogance de Paul, ce « génie dans la haine »[nl], et celle des « saints », est sans limite.
Avec une remarquable acuité, Nietzsche dissèque le manichéisme des prédestinés : « Dès lors que pour sa personne on veut être un « élu de Dieu » – ou un « temple de Dieu », ou un « juge des anges » – tout *autre* principe de choix, par exemple selon la rectitude, selon l'esprit, (…) selon la beauté et la liberté du cœur, est tout simplement le *mal en soi*. »[nm]

Nietzsche doit beaucoup à Luther, mais il y a une chose qu'il ne lui pardonne pas. C'est d'avoir « sauvé » le christianisme par la Réforme, le rendant encore plus « malpropre », plus « incurable ».[nn]

Tout le mal vient de la croyance en l'immortalité. De cette croyance absurde en une vie éternelle découle un refus de la vie réelle, un refus de l'instinct, une négation de la communauté, et un rejet du bien commun.[no] Du fait qu'une âme se croit immortelle, se produit une « exaltation infinie » de « l'égoïsme sous toutes ses formes ».

Le protestantisme luthérien pouvait sembler en effet encourager une sorte d'« égoïsme » métaphysique, en laissant espérer à tout un chacun une chance d'élection, refusée à tous les autres. Mais celle-ci est en réalité infime.

Nietzsche, fils d'un pasteur protestant qui était aussi précepteur, désirait régler ses comptes, non avec son père vénéré, mais plutôt avec un grand père métaphorique, pécheur et schizophrène. « Le pasteur protestant est le grand père de la philosophie allemande, et le protestantisme son *peccatum originale*. Définition du protestantisme : hémiplégie du christianisme – *et* de la raison… »[np].

C'est pourquoi il voulut en finir avec toute la théologie et la philosophie allemande. Luther, Leibniz, Kant n'étaient que des « freins ». Les

dogmes centraux de Luther, cet « épileptique du concept », étaient des tissus de mensonges : « Les notions de faute et de punition, y compris la doctrine de la « grâce », de la « rédemption », de la « rémission » – mensonges d'un bout à l'autre – [furent] inventées pour détruire en l'homme le sens des causes : elles sont un attentat contre la notion de cause et d'effet ! »[nq]

Nietzsche finit par tourner ces imprécations contre lui-même. Dans le 2ème article de sa *Loi contre le christianisme*, on lit: « On sera plus dur envers un protestant qu'envers un catholique, plus dur envers un protestant libéral qu'envers un puritain. Plus on s'approche de la science, plus grand est le crime d'être chrétien. Le criminel des criminels est par conséquent le *philosophe.* »

Le philosophe Nietzsche se porte à lui-même l'accusation majeure. Si la philosophie est le crime des crimes, c'est qu'elle est encore trop luthérienne, trop tiède, trop limitée. Il lui faut désormais s'élever au-delà de toutes les limites morales.
Ce faisant, Nietzsche reste parfaitement conscient de ses propres contradictions (« Toute philosophie est une façade – tel est le jugement du philosophe »),[nr] de son propre mensonge (« N'écrit-on pas des livres pour dissimuler ce qu'on cache au fond de soi ? »), et de sa propre hypocrisie (« Toute philosophie dissimule une autre philosophie, toute opinion est une cachette, toute parole peut être un masque »).[ns]
Il est tellement conscient de cette duplicité schizoïde qu'il la revendique comme un défi ultime: « Je suis une chose, ce que j'écris en est une autre (…) Indépendamment du fait que je suis un décadent, j'en suis également tout le contraire. »[nt]

Cette « décadence », tapie au fond de son esprit, il la doit en partie à son père et à Luther. C'est à cause d'elle qu'il appelle ses lecteurs à le « renier »: « Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et ce n'est qu'après que vous m'aurez tous renié que je vous reviendrai. »[nu]

Cette allusion subliminale au reniement du Christ par Pierre, comme d'autres formules qui plagient l'Évangile surprennent sous la plume de « l'Antéchrist ». Le philosophe se veut Messie. Il est « l'homme qui se sent responsable de l'évolution globale de l'humanité »[nv]. « Les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. Ils

disent : « voici ce qui doit être ! » Ce sont eux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine. Leur volonté de vérité est volonté de puissance. »[nw]

Ils sont les « pionniers de l'humanité ». C'est pourquoi une responsabilité suprême incombe finalement à Nietzsche. Sa tâche est de préparer « un moment de sublime prise de conscience de l'humanité ».

« Seul Dieu est bon », disait le Christ. Nietzsche demande : « Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui élève dans l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. »[nx]

Nietzsche prévoyait que le 20ème siècle serait le siècle de « la lutte pour la domination universelle » et prophétisait l'avènement d'une humanité supranationale et nomade. Il admirait Napoléon, qui voulait faire de l'Europe une unité politique et économique en vue d'« instaurer un gouvernement mondial ».[ny]
Mais il pressentait aussi que le pire était à venir. « La démocratisation de l'Europe tendra à produire un type d'hommes préparés le plus subtilement du monde à l'esclavage. »[nz]

Théologie politique et nazisme

Le pire n'allait pas tarder en effet. Parmi les idéologues qui s'efforcèrent de « préparer subtilement » la venue de l'esclavage, en sus de la bête immonde, Carl Schmitt joua un rôle certain.

Carl Schmitt soutint très tôt le parti nazi, par l'orientation de ses travaux juridiques, philosophiques et « théologico-politiques ». Toute conception de l'État revenant selon lui à une « théologie sécularisée », on est conduit à se demander si la conception de l'État que Schmitt s'est efforcé d'élaborer dans le contexte de la montée du nazisme, correspondait aussi à une « théologie sécularisée », et si oui, laquelle.
Il faut également s'interroger sur le lien entre l'idée de « théologie politique » comme « pensée du total » et son appartenance engagée au parti nazi. Y a-t-il une relation permanente, profonde, entre pensée du « total » (ou pensée se voulant « totale ») et totalitarisme, – c'est-à-dire entre totalitarisme et « théologie sécularisée » ?

Schmitt affirme que la politique européenne est entièrement pénétrée par les idées du christianisme. De quel christianisme parle-t-il ? Du catholicisme, de l'orthodoxie, des protestantismes ? Chacune de ces variantes a développé une vision différente des rapports entre religion et politique, vision évoluant d'ailleurs dans le temps. Elles ont certes un point commun, qui est de poser d'une manière ou d'une autre la question

du rapport entre la puissance spirituelle et la puissance mondaine, ce qui induit la question plus générale de la sécularisation de la théologie.
Cette question peut se formuler ainsi : les concepts théologiques peuvent-ils être sécularisés et peuvent-ils être politisés ?
Selon Schmitt, le catholicisme et le protestantisme apportent des réponses différentes à cette question. Mais lui-même qu'en pense-t-il ? Envisage-t-il une sécularisation de type protestant, ou de type catholique ? Assume-t-il en la matière son étiquette, par lui revendiquée, de « catholique » ?
Schmitt s'affirme-t-il comme un penseur « catholique » du politique, faisant contrepoint, comme il l'a laissé entendre, à une pensée « protestante », tournée vers l'économie et le capitalisme, à l'exemple de Max Weber?
Ou bien est-il avant tout un « penseur nazi », usant par ailleurs d'une provision éclectique de concepts théologiques, prélevés ici et là, ce qui le mène à faire coexister, non sans de réelles contradictions, des positions dites « catholiques » avec des thèses prétendument « protestantes », ou même franchement « hérétiques » (par exemple « gnostiques », « marcionites »…)?

Schmitt affirme que la politique est la « totalité ». Cette assertion est-elle « catholique » ou même seulement « chrétienne » ? On est en droit de penser que non : la théorie des deux cités de S. Augustin a établi qu'on ne peut confondre en une seule « totalité » le royaume du ciel et celui du monde. La coupure nette que l'Évangile fait entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu ne fait que renforcer notre suspicion que le concept théologico-politique de « totalité » n'est pas « chrétien ».

Mais Schmitt n'est pas un théologien. Il se dit « juriste » et il s'intéresse avant tout à la cité terrestre, à l'histoire, à la politique et à la réalité empirique, pratique, du pouvoir. Il s'intéresse au monde tel qu'il est, et tout particulièrement à l'espace géostratégique de l'Europe occidentale.

Bien que non théologien, Schmitt n'ignore certainement pas que les catholiques et les protestants ont des visions différentes de leur action personnelle et du rôle de leur religion dans le monde. Pour les uns, les œuvres mondaines peuvent avoir une valeur pour elles-mêmes, et pour les autres, elles n'ont aucune valeur salvatrice, et ne sont au fond que de simples signes, des indices indirects d'une grâce divine autrement

indécelable. De ces deux points de vue divergents, quelle interprétation *politique* peut-on tirer ?
Schmitt affirme que c'est le protestantisme qui a le plus innové en matière de philosophie politique, avec des positions variant entre plusieurs extrêmes. Certains théologiens protestants prônent la nécessité de séculariser la théologie, si l'on veut comprendre l'histoire moderne. D'autres protestants, en revanche, assurent que Dieu n'a rien à voir avec la politique ou l'histoire, car il est le « Tout Autre ».[oa]
Quant à Schmitt, il pense que « la politique est la totalité ». On fait encore de la politique en décrétant que tel pan de la réalité est apolitique. Et l'idée d'un Dieu totalement étranger au monde, un Dieu totalement apolitique, est elle-même une opinion politique. La religion est nécessairement politique de part en part, y compris quand elle prétend échapper au politique.

Schmitt ajoute que cette thèse est au fond d'inspiration « catholique ». Le fondement théologique viendrait selon lui du dogme de l'Incarnation. L'Incarnation de Dieu dans le monde a eu lieu historiquement, selon ce dogme, et elle a encore aujourd'hui une représentation visible, en tant qu'elle est assumée par l'Église catholique et romaine. La centralisation et la hiérarchisation de l'Église catholique, culminant avec l'« infaillibilité » du pape, seraient des arguments supplémentaires de la « catholicité » de la thèse schmittienne. Le monde, témoin de l'Incarnation, est une « totalité », et cette totalité relève donc d'une politique « totale ».
Schmitt oppose de manière antinomique cette réalité politique « totale » à l'idée d'un Dieu « Tout Autre ». Il assimile cette opposition à une antinomie entre catholicisme et protestantisme, ou entre totalitarisme (ou « pensée du total ») et libéralisme. Mais il s'agit surtout d'une antinomie strictement schmittienne, créée pour les besoins de sa démonstration. En effet, les deux conceptions ainsi mises artificiellement en opposition ne s'excluent pas en réalité, tant elles se situent à des plans d'interprétation différents. Ce qui ressort en revanche de l'idée schmittienne de « totalité », c'est son ambiguïté et sa polysémie, propres à toutes sortes de manipulations.

Qu'est-ce que la « totalité » signifie réellement ? Qu'est-ce que ce mot incarne vraiment ? N'est-il pas en réalité une fiction, une invention du langage, une chimère de la raison ? Schmitt s'approprie trop aisément l'idée de « totalité », alors qu'elle est fort difficile à définir.

En effet, le concept de « totalité » n'est pas si total, puisqu'il exige pour être opératoire d'être associé à ses antonymes, comme l'« exception » ou la « coupure ». Tout repose sur l'ordre – dit en effet Schmitt, et « tout ordre repose sur une décision ». Mais la « décision » est aussi en porte-à-faux par rapport à « l'ordre ». La décision est valorisée, en tant que « coupure » effective par rapport à la totalité des « discussions » possibles. C'est la décision qui « tranche » *in fine,* c'est elle qui fonde le (nouvel) ordre total, et non l'ordre qui fonde la décision.
Il n'est donc pas suffisant ni exact de dire que « la politique est la totalité ». La politique se décide aussi à partir d'« exceptions » et de « décisions », qui sont en quelque sorte extérieures à la totalité, qu'elles précèdent et rendent possible. Et ce sont ces exceptions, ces décisions, qui fondent réellement la souveraineté : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle ». « L'exception est au commencement de tout. »[ob]

La définition de la souveraineté par la « décision » est une « notion limite », une « notion de la sphère extrême ». Mais comment peut-on raisonnablement baser une norme « totale » sur la base d'une exception, d'une « notion » extrême? Quand on atteint la « limite », tout est possible, on peut tout justifier, y compris le totalitarisme (le nazisme en l'occurrence). On peut le légitimer en tant qu'« exception » – dans un temps qualifié lui aussi d'« exceptionnel ».

L'« exception » ou la situation « extrême » sont par nature totalement irrationnelles. Rien ne peut en rendre compte ; elles permettent en puissance toutes les dérives, tous les arbitraires, tous les excès.
Par exemple, en cas d'urgence « limite », la « souveraineté absolue » est-elle encore tenue par les lois de l'État ? Schmitt répond (en citant Bodin[oc]) que le souverain est engagé par les lois aussi longtemps que ses actions correspondent à l'intérêt du peuple. En revanche, il n'est plus lié par elles « si la nécessité est urgente ».
Mais qui définit cette exception, cette nécessité, cette urgence ? Si c'est le souverain qui en décide, au gré des circonstances, rien n'empêche la tyrannie ou le totalitarisme de s'immiscer arbitrairement dans la chose publique, sous n'importe quel prétexte « limite ».

Admettons un instant que l'exception et la décision puissent fonder l'ordre, et rendre possible l'instauration de la loi. Alors il faut aussi admettre qu'une autre exception pourra, à l'occasion, créer du désordre,

introduire une violence concrète, et même finir par imposer un « nouvel ordre ».
L'exception, par sa nature même, a le privilège de pouvoir se prêter à toutes les métamorphoses, et de servir de justification à tout ce qu'on voudra.

Schmitt assume volontiers cette idée, et la généralise : « L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception ».[od]
La règle ne correspond qu'à des « moyennes qui se répètent », et à « la carapace d'une mécanique figée dans la répétition ». L'exception, en revanche, c'est l'invention, c'est la création *ex nihilo.* Elle projette une lumière inattendue sur toute chose. En appui, Schmitt cite longuement, quoique sans le nommer, « un théologien protestant qui a montré de quelle intensité vitale la réflexion théologique pouvait être capable ». Pour ce théologien (qui, en fait, est Kierkegaard), « la véritable exception jette sur toutes choses une lumière crue ». Le « général » n'engendre qu'un « verbiage » superficiel. « Au contraire, l'exception pense le général avec l'énergie de la passion »[oe] .

L'exception « prouve tout », elle explique le général et le particulier. Elle fait « vivre la règle », et se justifie elle-même par elle-même. Mais cela ressemble à un paralogisme. Il suffit d'aligner plusieurs exceptions successives et sans rapport, et on détruit toute idée de raison ou de règle, et partant l'idée même d'exception.

La figure de l'exception joue en logique, en rhétorique et en politique le rôle de *deus ex machina.* Avec l'exception, on tient le concept qui servira le moment venu à légitimer l'homme providentiel, en l'occurrence le Führer, ou le coup d'État légal.
Schmitt va si loin dans ce sens qu'il compare l'exception au miracle, et même à l'Incarnation dans la religion chrétienne. De même que Dieu s'est fait homme, le Führer est « l'incarnation » de son temps. Le Führer, métaphore du Christ !
Erik Peterson est le premier à avoir débusqué cette analogie, ainsi que Schmitt le rappelle lui-même: « Dans un article de 1947 intitulé *Existentialisme et théologie protestante,* Peterson déclare qu'avec la philosophie de Heidegger, "on a vu clairement à quelles conséquences mène la transformation de concepts théologiques en concepts universels,

[à savoir] à une déformation telle que la décision pour le Dieu qui s'est fait homme dans le temps se transforme en décision pour le Führer devenu l'incarnation de son temps."»[of]
Par sa « décision », le Führer devient, selon Heidegger (interprété par Peterson), le « messie », l'« oint » du peuple allemand.
La réalité historique et sociétale de cette analogie a pu être confirmée par l'historien Ernst Nolte, selon qui « Hitler n'a jamais craint de se comparer au Christ ».[og]

La question de l'exception prend toute son importance dans une situation de conflit aigu. Lorsqu'une situation extrême fait éclater tous les cadres, toutes les références, qu'est-ce qui doit primer, la réalité des faits ou l'idéal de la loi, la puissance réelle ou le pouvoir du droit ? D'évidence, la réalité du pouvoir et la raison du droit sont souvent loin de converger en temps de crise.
A qui doit donc revenir la souveraineté ultime ? Pour répondre, Schmitt reprend ce qu'il appelle la « vieille définition » de la souveraineté : « La souveraineté est la puissance suprême, juridiquement indépendante, déduite de rien ».
Tout se passe comme si la souveraineté était fondée politiquement sur une sorte de grâce – entièrement gratuite (« déduite de rien ») et sans appel (« suprême »). Schmitt ajoute explicitement : « La puissance ne prouve rien quant au droit ».[oh] Elle ne prouve rien, mais elle doit avoir le dernier mot, dans l'action. La souveraineté trouve sa légitimité dans sa capacité à agir.

Schmitt concède que cette conception de la souveraineté est directement contraire aux conceptions modernes de l'État, défendues par des juristes comme Kelsen ou Krabbe. Pour Kelsen, l'État est – aux yeux du droit – une réalité purement juridique : l'État est identique à sa constitution. Celle-ci en est « l'unique norme fondamentale ».
Pour Krabbe, « ce n'est pas l'État, mais le droit qui est souverain ». L'État moderne a remplacé la puissance personnelle par une « puissance spirituelle ». « Nous ne vivons plus désormais sous la domination de personnes, qu'il s'agisse de personnes naturelles ou de personnes (juridiques) construites, mais sous la domination de normes, de forces spirituelles. Là se manifeste l'idée moderne de l'État ».[oi]

L'État, dans cette vision juridique et légaliste, a un rôle d'arbitre, et ne fait que constater la valeur *juridique* des intérêts des uns et des autres.

Mais *quid* de la valeur *politique* de ces intérêts? Il faut conclure de la thèse de Krabbe que le politique est asservi au juridique. Quand tous les intérêts publics sont soumis au droit, cela signifie que l'intérêt du droit est l'intérêt suprême, la valeur du droit est la valeur suprême.

On pourrait arguer que dans un État de droit, la valeur suprême n'est pas nécessairement celle du « droit » en tant que tel. Le « droit » pourrait bien n'être que la manifestation concrète mais partielle d'aspirations beaucoup plus vastes, dépassant largement l'« intérêt du droit » (qui est d'ailleurs plutôt l'intérêt de ceux qui se servent du droit pour leur propre intérêt). Dans cette interprétation beaucoup plus large, le « droit » – à la différence de la « décision », ou de la souveraineté – ne serait pas « déduit de rien ». La « valeur suprême » ne serait pas le droit, mais plutôt ce qu'il semble traduire de plus originaire, et qui demande une tradition, des valeurs, une vision du monde, une volonté politique et une sagesse humaine pour se constituer au fil de temps longs.

Schmitt n'entre pas dans ces questions. Il veut réfuter la théorie de Krabbe, parce qu'elle traduit une opposition contre l'État autoritaire et centralisé. Dans cette théorie, l'État ne peut plus être « souverain ». Il est réduit au rôle de « héraut ». « Le droit, qui est le principe supérieur, tient en dernière instance l'État dans ses rets ». [oj]

L'asservissement de l'État au droit est jugé inacceptable dans les cas de crise. Selon Schmitt, l'histoire a maintes fois prouvé que les citoyens sont incapables de la maturité requise pour le maintien de l'ordre juridique dans ces moments-là. Quand l'ordre est menacé, l'État ne peut pas être un « serviteur aveugle ». Il doit être « un garant responsable et décidant en dernière instance ». Avec cette idée, Schmitt opte résolument pour une « théorie autoritaire de l'État. »

Ce qui importe par-dessus tout, c'est ce moment exceptionnel où s'exprime l'autorité de dernière instance. Ce moment est le point focal, le nœud de la philosophie politique, en quoi tout se concentre. En style noble, c'est l'instant de la « décision », l'équivalent du Graal.

C'est aussi le moment où Schmitt révèle le fond de sa pensée, sa passion première, la primauté irréductible de la personne sur l'impersonnel, du concret sur l'universel, de l'individuel sur le général, de l'action sur la délibération, et du pouvoir sur la loi.[ok]

En un mot, l'autorité est tout, et tout revient à elle. Quand on parle de pouvoir, il faut savoir concrètement qui est soumis à qui. Il importe de savoir qui décide. La célèbre formule de Hobbes, *Autoritas, non veritas facit legem*, (c'est l'autorité et non la vérité qui fait la loi)[ol], est une formule typiquement « décisionniste ». On la retrouve chez Lewis Carroll, articulée par Humpty Dumpty : « La question est de savoir qui est le maître, un point c'est tout ».[om]
Tout le reste est fiction, chimère, selon la scie habituelle des nominalistes.[on]

Schmitt était bien placé professionnellement pour savoir que la « décision » d'un juge dans une cause pouvait relever d'autres facteurs que seulement juridiques, et pouvait s'ancrer dans un pur acte de volonté. « On peut juridiquement trouver le fondement juridique ultime de toute validité et de toute valeur juridique dans un acte de volonté, dans une décision qui, en tant que décision, crée le « droit » en général ».[oo]
Schmitt relève que le type décisionniste est particulièrement répandu chez les juristes. La pratique juridique les confronte en effet sans cesse à des cas conflictuels. Ces conflits d'intérêts ne peuvent être surmontés que par la « décision » d'un juge, venant après tous les « préliminaires », qui ne sont que simplement juridiques. Schmitt en déduit que tout le droit n'est en fait qu'un instrument au service de décideurs en dernier ressort. Tout argument issu du droit n'est qu'une justification au service de la « décision ».

Le moment de la décision coïncide avec la révélation de qui décide effectivement. Cette « révélation » n'est pas sans connotation religieuse.
De manière éclairante, Schmitt établit un lien entre « décisionnisme » et calvinisme. Dans la conception de Calvin, Dieu est le parfait exemple du *décideur*.[op]
La *décision* divine donne à la « grâce » un caractère incalculable, incommensurable, irrémédiable. C'est cet absolu que la pensée orientée en fonction des lois cherche toujours à relativiser.
C'est aussi cet absolutisme qui fonde la « théologie politique » de Schmitt, dont l'image d'un « Dieu absolutiste » est la métaphore première.[oq]

Parmi les « concepts » qui ont prévalu dans diverses théories modernes de l'État, on peut citer par exemple l'idée d'un Dieu tout-puissant,

« législateur omnipotent », l'idée de « l'homme loup pour l'homme », ou encore l'idée de l'homme « bon par nature ». Ces idées « prégnantes » peuvent peut-être s'interpréter comme provenant de quelques inspirations théologiques. Mais elles sont aussi, à l'évidence, contradictoires les unes avec les autres, et elles ont pu être, historiquement, à l'origine de conceptions très différentes, et même antagonistes, de l'État.

La plupart de ces concepts sont en réalité difficiles à manier politiquement, soit parce qu'ils se situent d'emblée sur un plan différent du politique, soit parce qu'ils peuvent se révéler bien trop subversifs, si on les applique directement au plan politique.
Tout se passe comme si le politique n'empruntait au théologique que ce qui lui convient, et seulement quand cela l'arrange. En revanche, il y a beaucoup de concepts théologiques inassimilables politiquement. Ainsi le concept luthérien d'« asservissement » de l'homme est d'origine théologique, mais il reste fort délicat à traduire en termes politiques.
Certaines des idées de Luther furent en leur temps instrumentalisées politiquement par les princes allemands, désireux de se dégager du joug romain. Mais par quel miracle la théologie luthérienne de la « servitude » de la volonté et de la « prédestination » des âmes aurait-elle pu fonder une théologie politique de la « libération » de l'Allemagne ?

Inspirée de Paul, la théologie calviniste de la grâce et de la prédestination a pu féconder l'idée de l'autorité absolue du chef politique, en l'assimilant à une grâce divine, mais en impliquant aussi le corollaire de la servitude des déchus, plus difficile à faire traduire politiquement. Le peuple pouvait peut-être reconnaître un temps la « grâce » du souverain. Mais pouvait-il supporter politiquement le rappel répété que sa condition de « sujet » témoignait aussi de sa déchéance métaphysique et de sa prédestination à la perdition ? N'était-ce pas trop charger la barque ?

Il y a d'autres exemples de sécularisation sélective.
Le discours politique moderne a pu trouver un avantage certain à en faire de l'Humanité ou du Bien Commun des équivalents laïcs de la figure surplombante de Dieu.
Mais cette sécularisation n'est qu'un trompe-l'œil, ou plutôt une métonymie, se contentant de prendre la partie pour le tout. Thomas d'Aquin avait déjà développé une théorie du « bien commun », qui n'était pas alors un substitut laïc à Dieu, mais seulement l'une de ses manifestations. La tentative moderne de séculariser Dieu à l'aide du

« Bien Commun », revient seulement à lui substituer l'un de ses attributs, formulé dans un vocabulaire laïcisé. Il s'agit là d'une sécularisation confuse, philosophiquement oublieuse, et plutôt contradictoire dans une ère nominaliste, censée être ennemie des « abstractions », jugées chimériques.
Autre exemple, encore. L'opposition « sécularisée » entre paganisme et christianisme pourrait se lire métaphoriquement ou politiquement, au choix, comme une opposition entre immanence et transcendance, ou entre matérialisme et idéalisme, ou encore entre démocratie et aristocratie. Dans une interprétation « sécularisée » (d'extrême droite), la démocratie pourrait être assimilée théologiquement à un immanentisme païen, basé sur les « fictions » ou les rêves vains d'une pensée magique. Parmi ces « fictions » à dégonfler comme des baudruches, la droite extrême pourrait désigner quelques « fallaces » comme « la majorité numérique incarne le juste et le droit», ou « la majorité démocratique est dépositaire du bien commun ».
Mais la démocratie, la lutte des factions pour le « bien commun », pourrait également être interprétée comme une expression de la « guerre de tous contre tous ». Cette guerre de tous contre tous pourrait recevoir elle aussi une interprétation théologique. D'ailleurs, c'est justement ce que Hobbes a fait, en lui attribuant une origine « satanique », ce qui lui permettait d'exiger une réponse politique impitoyable : l'ordre de Léviathan.
Les concepts théologico-politiques se prêtent fort complaisamment, on le voit, aux interprétations les plus fantasques et les plus contradictoires.
Sans doute sont-ils moins « prégnants » que Schmitt ne le prétend.

Une théologie politique, sécularisée, du bien et du mal, ou de l'élection et de la déchéance, pourrait aisément donner raison aux défenseurs de la manière forte envers les peuples «faillis». Mais, autrement politisés et différemment sécularisés, les antinomies bien/mal ou élection/déchéance pourraient, à l'inverse de cette thèse de « droite », témoigner en faveur d'une thèse de « gauche ». On en déduirait alors la nécessité de se défendre contre les fauteurs de guerre, et de lutter contre la division sociale, contre les injustices, et contre toute tyrannie temporelle.

On ne trouve, bien entendu, nulle trace d'une telle discussion chez Schmitt. Ne dit-il pas d'ailleurs que toute « discussion » est une fuite devant la « décision » ?

On retiendra qu'il y a une dissymétrie fondamentale entre « discussion » et « décision », analogue à celle qui sépare la démocratie de la tyrannie.
Dès ses premiers travaux, Schmitt, en tant que juriste et en tant que (futur) nazi, mit la « décision » au pinacle, aux dépens de la « discussion », qu'il méprisait.
Pour qualifier la signification de l'« exception » et de la « décision », il ne cessa de filer des métaphores théologiques, dont celle du « miracle ».[or]
Dans cet esprit, il fustigea l'idée de l'État de droit, précisément parce qu'elle impliquait le rejet du « miracle ».

Schmitt assuma parfaitement cette exploitation extensive d'analogies puisées dans le vocabulaire théologique. Il en revendiqua « la signification fondamentale, systématique et méthodique ». Il nota que cette méthode avait d'ailleurs été utilisée de façon « conceptuellement claire » par d'illustres philosophes de la contre-révolution, Bonald, de Maistre et Donoso Cortés.
Il estima que les analogies théologiques ne sont pas des « effervescences mystiques », mais qu'elles sont au contraire des outils rigoureux, très utiles pour fonder une sociologie des concepts juridiques. Mais il oublia de remarquer que cette méthode même était déjà le signe de son parti pris radical, perdant de ce fait toute rigueur, dès son point de départ.

En effet la série Théologie-Dieu-Miracle n'est pas simplement l'analogue ou la métaphore de la série Droit-Législateur-Situation exceptionnelle.
Rapprocher ces deux séries dans une relation analogique sert surtout à valider la seconde par le prestige supposé de la première. Et elle sert aussi, par ricochet, à invalider une autre série, directement antinomique, mais *a priori* tout aussi valide analogiquement, et qui pourrait se lire ainsi: État de droit moderne-Démocratie-Rationalisme.

En fait, Schmitt se sert de l'analogie pour introduire et valider des antinomies radicales, ce qui est son véritable but. En utilisant l'analogie du « miracle », Schmitt éclaire moins le rôle du miracle dans la nature ou la place de la décision dans la politique, qu'il n'impose subrepticement une « idéologie radicale », à base de séparation, d'exclusion, et d'exception.

Schmitt nous avertit d'ailleurs qu'« une sociologie des concepts juridiques présuppose une idéologie radicale ». C'est pourquoi il s'en prit

radicalement à Kelsen. Ce dernier voulait identifier l'État avec l'ordre juridique, rejeter tout arbitraire et « expulser toute exception » du domaine de l'esprit humain. Schmitt voulut expulser ce refus de l'exception.

Pour Schmitt, tout se tient, toujours. L'analogie traverse le monde. Elle est partout. La théologie, même implicite, ou inconsciente, d'un individu comme Kelsen reflète analogiquement ses positions politiques et ses méthodes de pensée. Quand Kelsen défend la démocratie, c'est qu'il adopte ouvertement une forme de pensée « mathématique et physique ». Tout est lié, la démocratie, le relativisme, la scientificité et le doute critique.[os]
Or Schmitt ne croit ni au relativisme, ni à la scientificité, ni à la discussion critique en matière politique.
Par le biais de prétendus « concepts prégnants », ou à l'aide d'analogies comme le « miracle », il veut surtout instiller les germes d'une philosophie « totale », dont le soubassement théologique se lirait partout, dans les sphères politiques, juridiques, sociologiques ou épistémologiques.
Il veut définir deux vastes clans idéologiques, en opposition frontale, et ayant comme perspective l'usage d'une violence « totale ». Ces clans sont fondamentalement irréconciliables, car leur opposition est basée sur des apories métaphysiques elles-mêmes « totales ».

Schmitt ne craint pas d'être tranchant. Il aime employer le mot « radical », en matière de pensée de l'histoire: « On peut opposer une philosophie de l'histoire radicalement matérialiste à une philosophie de l'histoire tout aussi radicalement spiritualiste ».[ot] La formule traduit une conception « radicalement » dualiste des rapports de force. On pourrait même la qualifier de « radicalement » gnostique, tant elle participe d'un « Nomos » de la Terre, ou d'une partition manichéenne de la structure même du monde.[ou]
Il s'agit en réalité d'un duel à mort entre le monisme totalitaire, d'une part, et toutes les philosophies pouvant entraver la marche en avant de ce totalitarisme, d'autre part. Ces autres philosophies peuvent être très diverses, et même inclure d'autres monismes, comme le monisme « matérialiste ». Mais elles se ressemblent toutes, pour Schmitt. Elles cherchent toutes à établir des liens causaux entre le domaine matériel et le domaine spirituel ; par là, elles finissent toutes par sombrer, selon lui, dans un réductionnisme caricatural. Veut-on un exemple ? Il rappelle

avec ironie que Engels considérait le dogme calviniste de la prédestination comme un miroir de l'absurdité de la concurrence acharnée dans le capitalisme.[ov]

Schmitt répète que les deux sphères, matérielle et spirituelle, sont nettement séparées. De même, l'ami et l'ennemi sont à jamais irréconciliables. S'ils devaient faire la paix, c'est que l'un se dissoudrait dans l'autre. Ce qui serait inacceptable, pour l'un comme pour l'autre.

La « décision » schmittienne est toujours une arme tranchante, un outil de division, une occasion de scission, un encouragement à la guerre.

C'est la logique des sciences de la nature, héritée des 17ème et 18ème siècles, qui a insidieusement imposé un tour de pensée universaliste, en affirmant que les lois de la nature sont « valides sans exception ».[ow] C'était là ouvrir la voie au « quantitatif » de la démocratie, par un biais métaphysique, et par conséquent refouler la pensée décisionniste, sous prétexte de tenir compte de la « souveraineté du peuple ».[ox]
Schmitt veut en finir avec la fiction que le peuple est souverain et qu'il ne se trompe jamais. Tocqueville, l'observateur aristocratique des valeurs démocratiques, avait noté qu'en Amérique, on croit que « la voix du peuple est celle de Dieu ». Il fallait éradiquer cette idée fausse. Il fallait censurer cette idée du peuple planant au-dessus de la vie de l'État « comme Dieu au-dessus du monde ».[oy]
Là encore, Schmitt applique une métaphore théologique à la politique. Cela ne doit pas nous étonner. Pour lui, la métaphysique est l'expression la plus intense et la plus claire d'une époque. Celle-ci se révèle par sa théologie politique. « A la notion de Dieu des 17ème et 18ème siècles appartient la transcendance de Dieu face au monde, de même qu'une transcendance du souverain face à l'État appartient à sa philosophie de l'État. Au 19ème siècle, tout est dominé, de plus en plus largement, par des représentations immanentes. »[oz]
Le 19ème siècle est le théâtre d'un combat non seulement politique mais religieux contre la Restauration. Il se traduit par la revendication démocratique d'une *identité* entre gouvernant et gouvernés. « Sous l'influence sans équivoque d'Auguste Comte, Proudhon prit en charge le combat contre Dieu. Bakounine le prolongea avec une férocité de scythe. »[pa]
Depuis, on assiste à une disparition progressive de toutes les représentations de la transcendance, et à un développement d'un

« panthéisme de l'immanence ». L'indifférence positiviste à toute métaphysique devient une évidence communément partagée.

C'est la philosophie de Hegel, selon Schmitt, qui a donné son architecture et sa justification à ce panthéisme de l'immanence. De là découle l'athéisme de l'époque et l'idéal d'une humanité devenant consciente d'elle-même, mais n'aboutissant en réalité qu'à « une liberté anarchique ».
On a tué Dieu, et ce qui reste c'est la peur, la peur de l'Homme. Schmitt cite le mot de Engels : « L'essence de l'État comme de la religion est la peur de l'humanité devant elle-même » .[pb]

Face à la démocratie de discussion, face à la pensée universaliste, face à la montée de l'athéisme, face à la liberté anarchique, que faire ? Schmitt répond avec Donoso Cortés, qu'il admire comme « l'un des représentants majeurs de la pensée décisionniste et un philosophe catholique de l'État ». Donoso Cortès a en effet été à l'origine « d'un événement d'une importance incommensurable » : il a déclaré, « avec un radicalisme impressionnant », que face à la Révolution de 1848, il n'y avait qu'une légitimité : celle de la dictature.

Il faut en finir. « L'époque réclame une décision ». Il faut mettre un terme au goût de la discussion des romantiques allemands, qui est d'un « comique sinistre ». Le temps n'est plus aux médiations et aux intermédiaires. Il faut rapidement mettre en pratique la philosophie contre-révolutionnaire des philosophes catholiques de l'État, De Maistre, Bonald, Donoso Cortés: « Tous formulent un immense ou-ou, dont la rigueur rappelle plus la dictature que la discussion perpétuelle ».

Il faut choisir son camp. La discussion, ou la dictature – sinon rien.

L'alternative étant posée, il suffit de s'en rapporter à la tradition et à la coutume pour opérer le choix final, car « l'entendement de l'individu est trop faible et misérable pour reconnaître la vérité à partir de lui-même »[pc]. La raison n'est que trop raisonnable, elle n'est pas assez radicale. On ne peut s'y fier. Comment choisir alors ? En radicalisant à l'extrême les termes du choix, et en se fiant à la tradition.
Schmitt cite ici Bonald (en français dans le texte) : « Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant ». Et Schmitt commente : « Ce sont les oppositions du bien et du

mal, de Dieu et du Diable, des oppositions où demeure à la vie à la mort un ou-ou, qui ne connaît aucune synthèse ni *tiers terme supérieur*. »[pd]

Ou-ou : c'était affirmer à nouveau une pensée absolument coupante, radicalement exclusive, totalement manichéenne. Schmitt la qualifie d'« antithèse la plus claire qui émerge de toute l'histoire de l'idée politique en général ». D'un côté il y a l'anarchie, avec Babeuf, Bakounine, Kropotkine et Otto Gross, pour qui : « Le peuple est bon et le magistrat corruptible ».
De l'autre, il y a la contre-révolution qui déclare avec de Maistre: « Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi. » Tout gouvernement est bon, parce qu'il peut décider, et c'est le fait de décider qui importe, non la forme ou le contenu de la décision. « Car, pour les choses éminemment importantes, décider est plus important que comment décider ».[pe] Fermez le ban.

Il faut prendre radicalement parti pour le radicalisme, il faut se décider de façon décisive pour la « décision ». Il ne s'agit plus d'opposer, dans une vaine discussion, les avantages et les inconvénients de la dictature et de la discussion.
Il s'agit d'imposer la dictature, sans discussion.

Le texte de Schmitt date de 1922. Ce fut aussi l'année de l'assassinat du ministre des Affaires étrangères allemand, Walter Rathenau, par l'organisation Consul, un groupe terroriste d'extrême droite, et l'hyper-inflation allait bientôt battre son plein dans la république de Weimar.
La conjoncture semblait propice à l'extrémisme. Mais elle n'était pas seule en cause. En matière politique, tout part de ce que l'on croit être la nature de l'homme, dit Schmitt : ou bien l'homme est « bon par nature », ou bien il est « mauvais par nature ».

A l'aide de cette grille simple, il résume les thèses politiques alors en présence, en 1922 :
a) Le rationalisme de l'*Aufklärung* voit la nature de l'homme comme « bête et inculte », mais « on peut l'éduquer ».
b) Le socialisme marxiste n'a que faire de la nature de l'homme, et ramène tout aux conditions économiques et sociales.
c) Pour les anarchistes athées, « l'homme est décidément bon, et tout mal est la conséquence de la pensée théologique ».

d) Pour les catholiques et pour les protestants, le péché originel affecte métaphysiquement la nature humaine. Mais ils diffèrent sur son interprétation[pf].

Pour Schmitt, c'est clair : l'homme est mauvais. Et même satanique. L'ennemi principal est le « satanisme de cette époque ». Baudelaire avait déjà reconnu ce « principe intellectuel fort »[pg]. Un autre affidé du satanisme, Bakounine, ose affirmer qu'il n'y a rien de mal dans l'homme. Ce sont les suppôts de Satan qui affirment que l'homme n'est pas mauvais. Le satanisme nie entièrement « la théologie du péché qui étiquette l'homme comme mauvais ».

Théologie, morale et politique : tout est étroitement lié. L'idée politique repose sur un jugement moral. La morale mène à une théologie, laquelle fonde l'autorité légitime.
Il s'agit seulement de bien connaître son camp. Il faut se regrouper avec tous ceux qui reconnaissent la même morale. « L'autre camp », c'est celui de ceux qui ne reconnaissent *a priori* aucun jugement moral.
On y trouve par exemple « les financiers américains, les techniciens de l'industrie, les socialistes marxistes et révolutionnaires anarcho-syndicalistes », qui unissent leurs forces pour éliminer la domination du politique sur l'économique. Pour ces derniers, seul doit subsister un type de pensée économique, organisationnel et technique, et l'État moderne doit ne plus être qu'une « grande entreprise ».

Contre cette dissolution du politique, Schmitt estime qu'il faut avoir le courage d'une « décision moralement exigeante », une « décision absolue », une « décision pure, sans raisonnement, ni discussion, ne se justifiant pas, produite donc à partir du néant ». Bref, il réclame « une dictature politique ».

Il n'y plus de place pour les tièdes, ou pour les bourgeois, dans ce combat contre le « mal radical ». Les temps exigent la violence absolue, qui ne peut se résoudre que par la victoire finale d'un des deux camps. Schmitt n'en doute jamais, la victoire appartient inévitablement au camp de la « décision ». Même l'anarchiste, qui prétend que toute décision est mauvaise, est obligé de « se décider de manière décidée contre la décision ». Le plus grand anarchiste du 19ème siècle, Bakounine, « devait nécessairement devenir théoriquement le théologien de l'antithéologique et, dans la pratique, le dictateur d'une anti-dictature ».[ph]

Quoi qu'on fasse, quoi qu'on pense, de quelque bord que l'on soit, c'est le principe de la décision radicale qui l'emporte toujours. La dictature de la décision conduit à la décision de la dictature.

La dictature décide de tout, pour tous. Elle est « tout » pour tous. Tout ce qui n'est pas interdit est obligatoire. Tout ce qui n'est pas dans le tout n'est rien.
En face de ce « tout », il y a deux sortes d'ennemis. Il y a ceux qui affirment être eux-mêmes le « tout » à la place du « tout »; et il y a ceux qui refusent de reconnaître l'existence même de ce « tout ».
Dans les deux cas, ces ennemis doivent être impitoyablement éliminés. Ils ont les visages du même mal diabolique, dit Schmitt : le visage dur de l'anarchiste, et le visage mou du bourgeois.

Après la théorie, la pratique. Une fois la contre-révolution « décidée », une fois que la « décision » de s'en remettre à un « décideur » est entérinée, il faut choisir ce dernier. Comment s'y prendre ?

Comment devient-on un Führer ? Plus précisément, comment un Führer devient-il « l'incarnation » de son temps ?

Erik Peterson, l'un des rares penseurs allemands qui a eu le courage de s'opposer aux nazis au temps de leur montée en puissance[pi], accusa Heidegger, on l'a vu, de se livrer à une telle déformation des concepts théologiques qu'il comparait la « décision » de Dieu de s'incarner en Jésus-Christ, à la « décision » pour le Führer de devenir « l'incarnation de son temps ».
Peterson, ancien théologien protestant, converti au catholicisme en 1930, laissait entendre que la foi en Dieu des croyants allemands était analogue à leur foi en leur Führer. Le Moi du Führer « incarnait » simultanément la Foi de la foule, la décision de la Loi et la souveraineté du « Reich ».

En 1969, Carl Schmitt, alors âgé de 81 ans, décida bien tardivement de répliquer à l'essai de Peterson qui datait de 1935. Peterson avait écrit son livre alors que Hitler était au pouvoir. Courageux, mais pas téméraire, il avait déguisé sa critique du régime nazi en passant par le biais d'une analyse érudite de la théologie politique de l'Empire romain. Dans une

simple note en bas de page, à la fin de son ouvrage, Peterson avait exprimé d'une manière fort lapidaire sa critique du concept de « théologie politique » de Schmitt : « Le concept de « théologie politique » a été introduit dans la littérature par les travaux de Carl Schmitt, *Théologie politique*, Munich 1922. Ses considérations, à l'époque, n'ont pas été exposées de façon systématique. Nous avons tenté ici, à partir d'un exemple concret, de montrer l'impossibilité théologique d'une « théologie politique ». »[pj]
Le dernier paragraphe du livre enfonçait délicatement le clou. « Une « théologie politique » ne saurait plus croître que sur le terrain du judaïsme ou du paganisme. (…) De même, nul empereur ne saurait garantir cette paix que recherche le Christ : elle est le don de celui qui est « plus haut que toute raison ». »[pk]

Il fallait comprendre dans ces lignes elliptiques une critique de la manière dont Schmitt avait mis ses talents de juriste et d'intellectuel au service des nazis, et une condamnation du « paganisme » de l'empereur du moment, Hitler.
Ces brèves lignes dépassaient largement le cadre d'une discussion savante entre théologiens. Elles se voulaient une critique radicale de la société et de la politique allemandes d'alors. Leur venin discret fut en tout cas suffisant pour tarauder Schmitt sur la fin de son âge, au point qu'il décida, avec quelque retard, qu'il ne pouvait pas laisser passer impunément cette courte thèse de Peterson, surnommée par Schmitt : « thèse de la grande liquidation théologique ».

Si Peterson avait été aussi bref, c'est qu'il avait sans doute le sentiment que ses lecteurs se souviendraient de la longue tradition de la théologie chrétienne en la matière. Depuis que le Christ avait dit qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, et depuis qu'Augustin avait distingué la cité terrestre de la Cité de Dieu, les chrétiens s'étaient habitués à séparer la puissance morale de l'autorité politique, et à ne surtout pas les confondre.
L'idée d'une « théologie politique » devait en conséquence éveiller des soupçons légitimes, tout particulièrement quand celle-ci était utilisée comme argument pour oindre d'une grâce élective une immonde bête brune.

Mais Schmitt était coriace. Il tenait à sa « théologie politique », même après une guerre mondiale. Il fit remarquer que la distinction

augustinienne entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena,* la religion et la politique, l'au-delà et l'ici-bas, avait été abolie *de facto* en 1918, du point de vue du protestantisme allemand, avec l'effondrement de l'Église et de l'État. Il fit aussi valoir que l'Église catholique avait conclu les accords de Latran[pl] avec Mussolini en 1929 ainsi qu'un concordat avec Hitler en 1933.
Schmitt en inféra que le monde moderne ne pouvait décidément plus distinguer de manière objective les deux « royaumes », le divin et le terrestre. La classe révolutionnaire avait également mis en question « avec succès », selon Schmitt, les « murs » traditionnels qui séparaient l'Église de l'État.
Ces murs n'avaient plus de sens, parce que le véritable partage du monde s'établissait désormais entre les « ennemis » et les « amis », « eux » et « nous ». « Spirituel/temporel, au-delà/ici-bas, transcendance /immanence, idée et intérêt, superstructure et infrastructure ne sont plus définissables qu'à partir des sujets qui s'opposent ».[pm]
Schmitt en concluait que la fiction de séparations « pures » et « nettes » entre religion et politique, qui continuait à prévaloir au 19ème siècle, s'était terminée avec ce qu'il appelait les « bouleversements ». L'Etat avait perdu le monopole du politique, du fait du rôle du prolétariat industriel. Désormais, il n'y avait plus de séparation entre le temporel et le spirituel, mais il y avait une « totalité » – d'où la nécessité d'une « théologie politique ».

Erik Peterson, s'élevant avec ses modestes forces de théologien contre Hitler et ses sbires, avait nié cette thèse de Schmitt, à un moment où cela impliquait beaucoup de courage. Il avait argué que le concept d'une théologie politique chrétienne était impossible par suite de la doctrine de la Trinité. Il rappelait que les hérétiques ariens, qui niaient la Trinité et qui avaient soutenu en leur temps l'idée d'un monothéisme pur et dur, avaient facilité ainsi l'idéologie impériale, et la concentration des pouvoirs en un seul homme. Leur hérésie avait été réfutée par Grégoire de Naziance, théologien du dogme de la Trinité. Grégoire théorisa la distinction des « puissances », et montra qu'il ne saurait y avoir de réalisation politique de « la monarchie divine ».

Rejetant ces antiques exemples, Schmitt affirma l'évidence de la théologie politique dans la théorie moderne de l'État. Pour preuve, le *Léviathan* de Thomas Hobbes s'expliquait par « l'essence politique et théologique spécifique de la Réforme protestante ». Preuve

supplémentaire, la Révolution française constituait « un prolongement, déthéologisé dans ses ultimes conséquences, du *jus reformandi* de la Réforme protestante. »[pn]
De ces interprétations convergentes de la Réforme, du Léviathan et de la Révolution française, Schmitt déduisit que le monde moderne était devenu une « totalité » et qu'il exigeait de ce fait des solutions « totales ».

Mais si le monde était bien une « totalité », il serait insécable, indivisible. Or Schmitt réclamait par ailleurs la nécessité d'un grand « partage » géostratégique du monde, d'un « Nomos de la Terre ».[po] Comment ces positions étaient-elles compatibles ? En fait, il percevait la « totalité » et le « partage » comme intrinsèquement liés. Le nœud de cette liaison, c'est la « décision ». C'est là que tout se joue. Il n'y a qu'une « question décisive » : Qui décide ? – Le dictateur.
Le reste s'ensuit. Que décide-t-il ? – Tout : la totalité et l'exclusion. Le dictateur sépare et lie à la fois. Comme tyran, il se sépare du reste du monde. Mais, incarnant son peuple et son temps, il est aussi censé unifier le monde – en sa personne. Il sépare afin de totaliser. Il totalise afin d'unifier. Il unifie pour séparer.

Dans la tyrannie, ce qui sépare lie. Ce qui lie sépare. Voilà l'essence de l'idéologie totalitaire.
Toute la puissance, la puissance totale, est donnée à la décision, à la séparation, à l'exclusion.

A la discussion, on ne donne rien.

Un fil continu relie Luther, Hobbes, Stirner, Nietzsche et Schmitt, le fil du Moi. Qui est ce Moi ? C'est « celui qui décide ». Les autres moi ne sont rien. De la religion de la protestation individuelle de Luther on est passé successivement à l'érection du seul Léviathan chez Hobbes, à la déification de l'individualité de Stirner, à la solitude du héros nietzschéen, pour aboutir à la singulière théologie politique de Schmitt, laquelle est conçue pour fonder sans discussion la « décision » du Führer.

Comme le destin du parti nazi l'a montré, il ne sert à rien de discuter avec ceux qui méprisent la discussion. Mais quelle pensée peut-on avoir pour les ennemis de la pensée ? Faut-il succomber à la tentation de se séparer définitivement de ceux qui séparent (ce qui serait une façon de leur ressembler) ?

La leçon que l'on tire de la théologie politique et totalitaire de Schmitt peut se résumer ainsi. Face aux pensées de la coupure et de la séparation, de l'antithèse et de l'antinomie, il ne suffit pas d'opposer une pensée qui serait elle-même antinomique. Ce serait en somme faire leur jeu. Il faut plutôt affirmer absolument le pouvoir de la pensée critique, dans toutes ses possibles dimensions. Il faut proclamer le devoir sans fin de soumettre tout pouvoir au libre pouvoir de la critique.

La pensée de la « totalité », utopie moderne, a abouti à l'idée d'un pouvoir totalitaire, et d'un idéal « total ». L'Histoire a montré combien ces conceptions pouvaient être mortifères, – mais aussi singulièrement aveugles. Le point aveugle de toute « totalité », c'est qu'elle ne se voit pas elle-même. Pour se voir, il lui faudrait être à l'extérieur. En cela, aucune totalité n'est jamais complète, aucune totalité n'est jamais « totale ». Toute totalité reste inéluctablement partielle. Prenons des exemples. Il y a la totalité des *étants*, infiniment diverse, et dépassant l'imagination. Il y a aussi la totalité, impossible à saisir, des idées ou des concepts, incluant leurs nuances, leurs divergences, et leurs « discussions ». La « totalité totalitaire » est bien incapable de percevoir ne serait-ce qu'une infime partie de ces totalités infiniment mouvantes, bourgeonnantes, vibrionnantes.

Les religions aussi veulent être des « totalités », malgré leurs différences. Il y a des religions transcendantes et des religions immanentes. Il y a des religions qui excluent, et d'autres qui relient. Il y a des religions tribales,

et des religions qui se disent universelles. Toutes se croient « totales », et « finales ».

Parmi elles, le christianisme représente-t-il un type de « totalité » spécifique, identifiable ? Peut-on accepter l'interprétation théologico-politique « totalisante » que Schmitt en donne ? Je crois avoir assez montré que non. Mais il n'est pas inutile d'appeler d'autres témoignages, à charge et à décharge.

Marcel Gauchet voit dans le christianisme « la religion de la sortie de la religion ». Cette expression réfute par sa forme même l'idée de « totalité », en matière religieuse tout au moins. Elle fait penser au paradoxe de « l'ensemble de tous les ensembles qui ne font pas partie d'eux-mêmes ». Si cet ensemble fait partie de lui-même, alors il n'en fait pas partie. S'il n'en fait pas partie, c'est donc qu'il en fait partie.
Le christianisme, « religion de la sortie de la religion », serait une religion qui se voudrait en dehors et au-delà de toute religion, y compris d'elle-même. Par là, le christianisme se montrerait, une fois encore, foncièrement contraire à toute « totalisation ».
René Girard va dans une direction un peu différente, mais analogue. Il affirme que la laïcisation, la sécularisation ou l'athéisme sont des « produits » du christianisme. Pour Jean-Luc Nancy également, « non seulement l'athéisme est une invention spécifique de l'Occident, mais encore doit-il être considéré comme l'élément dans lequel l'Occident s'est proprement inventé ».[pp]

Si l'athéisme est une production du christianisme, et une invention de l'Occident, peut-on en déduire que le christianisme occidental et l'athéisme font partie d'une même totalisation ? Si oui, laquelle ? Et quel serait son nom ?
Ce sont là des questions typiques de la sophistique moderne. Comme Hegel ou Carl Schmitt, René Girard et Jean-Luc Nancy continuent de penser en termes de totalité symbolique : le christianisme, l'athéisme, l'Occident. Tout leur semble toujours lié à tout, et à son contraire. Tout est pont *et* mur, lien *et* coupure : « Le christianisme est au cœur de la déclosion comme il est au centre de la clôture », écrit Nancy[pq]. Cet oxymore est structurellement néo-gnostique : à la fois totalisant, englobant, *et* coupant.

On a vu que la gnose mène à tout et à son contraire, au mal et au bien, au clos et à l'ouvert. Elle lie les fondements et les origines à la totalité des développements possibles, et les désagrègent dans le même temps.[pr]
Dans la gnose, les antinomies les plus nettes, les oppositions les plus radicales ne sont jamais que les visages provisoires d'une totalité singulière et immanente. Pour les gnostiques, un Dieu mort, tué par l'homme, peut être aussi, sans contradiction, un Dieu athée et même, pourquoi pas, suicidaire. Dieu pourrait s'être tué lui-même en se laissant mettre en croix, bouc émissaire, immolé volontaire. Hypothèse absurde ? Peut-être, mais qu'importe. La gnose, autoproclamée « connaissance », promet l'explication de toutes les absurdités et de tous les mystères, elle garantit à ses initiés l'illumination ultime de toutes les obscurités.

De façon révélatrice, Jean-Luc Nancy affirme que le christianisme a rendu « problématique » le nom de Dieu, suite à l'humiliante mort du Christ en croix, comme un esclave ou un criminel, et non comme un Romain (par décapitation) ou un Juif (par lapidation). La toute-puissance de Dieu s'est alors niée elle-même, selon lui. Cette mort et cette humiliation ont subverti toute croyance en « une présence de la puissance qui assemble le monde et assure son sens ».[ps] Elle a supprimé toute assurance, toute certitude dans la royauté messianique et temporelle, selon le même auteur.

Mais il y a plusieurs autres manières d'interpréter cette mort et cette humiliation. Il y a la thèse (hérétique) du docétisme qui en refuse la réalité même: Jésus n'était pas en personne sur le Golgotha, et c'est seulement une apparence, une illusion, qui fut clouée en croix.

Il y a aussi, plus intéressante par sa portée, la thèse de la *kénose*. Un Dieu omnipotent mais humilié dévoile allusivement le mystère de sa présence et de son absence, au centre de la croix, et partout dans le monde.

Schizes, gnoses, kénoses

La raison (égorgée par la foi), la liberté (anéantie par la grâce), le commun (humilié devant le singulier) : la Réforme avait tranché, d'un coup soudain, d'anciens nœuds gordiens.

Les Temps modernes pouvaient commencer avec quelques idées claires.
La foi seule l'emportait désormais sur la raison, exclue de toute pénétration des choses divines. La volonté était décrétée « serve », liée par l'enchaînement inéluctable des causes, et le « libre arbitre » était une chimère, tournée en dérision. L'humanité tout entière n'était plus qu'une « masse de perdition », à l'exception de quelques rares privilégiés, admis aux plus hautes et éternelles fortunes, par élection et dilection divines.

Fortement formulées par la Réforme, ces idées rugueuses ouvraient l'époque et transposaient durablement dans la conscience moderne des mouvements d'idées fort anciens, à savoir le nominalisme, le déterminisme, et l'individualisme.

Les déclinaisons ultérieures et les dérives inattendues de ces idées, qui étaient aussi porteuses d'une certaine vision du monde, ont aggravé la maladie des modernes, jusqu'à provoquer la *grande dissociation,* la blessure psychique, la *schize* inconciliable qui divise aujourd'hui la civilisation mondiale.

Inaugurés par un schisme religieux, les Temps modernes n'ont pas cessé depuis, d'être profondément déchirés philosophiquement. La raison, valorisée comme moyen, a été constamment bafouée pour son impuissance à concevoir les fins. La liberté, utopie proclamée en apparence, a été niée à répétition par les philosophies matérialistes et déterministes. La «voix du peuple» a fini par émerger symboliquement, politiquement, mais la figure de l'*élu* a été soigneusement mise à part, loin de l'humanité commune, assimilée à la masse asservie des *déchus*.

La modernité se voulait « renaissante », « éclairée » et « critique ». Mais, professant sans retenue le nominalisme de la *via moderna*, elle oublia d'appliquer cette critique corrosive à ses propres « Lumières », et négligea d'en explorer les ombres. Le nominalisme du Moyen Age avait dégonflé les flatulences scolastiques. Le nominalisme moderne, par ses excès, dessécha et désenchanta le monde des idées. Il dégénéra en utilitarisme, en pragmatisme, en positivisme, en matérialisme.
La modernité se prétendit libérée du joug des fictions spirituelles, jugées illusoires ou pathogènes, mais c'était pour revenir à de nouvelles formes d'immanentisme et de dualisme, ressuscitant paradoxalement (pour des penseurs se voulant « modernes ») d'anciens schémas païens, gnostiques, manichéens.
Elle se donna pour programme le développement des sociétés humaines, mais une forte majorité d'êtres humains fut exclue de ce « progrès », sans que la conception de ce dernier ait paru en être ébranlée ou réévaluée.
Des succès palpables ont été acquis sur le long terme (sciences, techniques, libéralisme, démocratie, droits de l'homme). Mais ils s'accompagnent aujourd'hui d'un désenchantement tangible, de crises aiguës, d'injustices béantes, et d'un mal développement récurrent. S'y ajoutent la monopolisation et la collusion des pouvoirs, le détournement des religions, la démission des philosophies, le contrôle des idées, la surveillance des peuples.
Ce sont des symptômes graves. La modernité est psychiquement malade, divisée dans ses fondements, blessée dans son essence. Elle se déchire elle-même, comme l'avait observé Freud. « La plupart des civilisations ou des époques culturelles – même l'humanité entière peut-être – ne sont-elles pas devenues «névrosées» sous l'influence des efforts de la civilisation même ? »[pt]

L'inconscient collectif est scindé, désagrégé, dissocié d'avec lui-même.

Alors que la société contemporaine prétend au statut de « société de la connaissance », elle est très loin de se connaître elle-même, et elle ignore son ignorance même. Elle refoule son inconscient déchiré, clivé. Elle est victime de l'illusion de sa propre propagande. Sur ce qu'elle est réellement, elle ne dispose que d'indices lacunaires, fragmentaires, partiels, trompeurs, dont elle semble se suffire.

D'ailleurs, le voudrait-elle, comment pourrait-elle effectivement se connaître ? La société humaine ne peut s'allonger sur un divan pour plonger en son tréfonds, et livrer à l'analyse ses rêves, ses désirs, ses pulsions, ses passions. Elle s'exprime sans cesse cependant, en myriades de langues, en espoirs diffus, ou en désespoirs fracassants. L'observateur doit s'efforcer d'épier les signes ambigus, diffus ou forts, ainsi donnés, et ne pas se laisser tromper par la progression des fallaces et des chimères.
La société ne sait pas ce qu'elle est vraiment ; elle ne sait pas vraiment non plus ce qu'elle croit savoir. Elle est plongée dans un doute profond, voilé de connaissances de surface. Elle ne sait pas trouver son sens, dans son histoire sans fins.

Le doute général éprouvé par cet inconscient mystifié est l'une des conséquences lointaines du désenchantement gnostique, deux fois millénaire, et du choix méthodique de la *via moderna,* opéré il y a mille ans.
Aujourd'hui, la névrose des temps s'aggrave. Se multiplient les réactions de fuite, qui l'approfondissent. La dissociation néo-gnostique blesse la psyché collective, fait béer la coupure, exacerbe le déchirement, en chacun.

Freud a expliqué que la civilisation est malade de la lutte entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, entre l'Éros et la mort. Cette lutte représente « le combat de l'espèce humaine pour la vie ».[pu]
Dans cet affrontement vital, le progrès de la civilisation, comme le progrès de la conscience, se paient très cher. Le refoulement, individuel et collectif, rend les esprits malades, malheureux, submergés par un « sentiment de culpabilité », qui est le principal problème, la question capitale de la civilisation moderne.

Jung a surenchéri en diagnostiquant l'aggravation des dissociations : entre le moi et l'inconscient, entre l'individu et la masse, entre le sujet personnel et les archétypes collectifs. La dissociation interne des esprits

se traduit aussi extérieurement, entre les hommes, du fait de l'incertitude de leurs limites personnelles, avec pour résultat « la superbe des uns et le découragement écrasé des autres ».[pv]

La confusion de la psyché collective avec les psychés personnelles dissout la personnalité en couples de contraires, en « éléments antinomiques binaires». Par exemple, l'antinomie du bien et du mal, qui relève d'abord de la psyché collective, saisit et divise maintenant la conscience personnelle pour s'imposer à elle.

Réciproquement, les formes de dissociation qui affectent d'abord les personnes se propagent maintenant aux peuples et à l'époque même. Les fissures des âmes ne cessent de s'étendre au collectif. « Chez l'individu, la période de dissociation est une période de maladie ; il en est de même de la vie des peuples. Les temps présents sont une de ces époques de dissociation et de maladie. (…) On pourrait comparer l'état mental du peuple tout entier à une psychose. Les hommes sont toujours les foyers d'épidémie psychique. »[pw]

Il ne s'agit pas seulement du psychisme individuel et de l'inconscient collectif. La structure matérielle et l'économie de la société est aussi touchée : « Le capitalisme c'est la folie à l'état pur, et d'une autre manière, c'est en même temps le contraire de la folie ».[px] Le capitalisme a une affinité avec la schizophrénie, disent Deleuze et Guattari. Il est basé sur l'écroulement de tous les codes sociétaux ayant prévalu précédemment, et sur leur remplacement par un seul code, une seule valeur. Efficace *tabula rasa,* puissamment schizophrène. Une observation analogue a été faite sur l'affinité du fascisme avec la folie paranoïaque.[py]

Schizoïde, dissociée, l'époque affiche dans le même temps une dévotion idolâtre à la « connaissance ». De façon significative, la construction de « sociétés de la connaissance » est le nouveau mot d'ordre, la nouvelle utopie molle, qui permettra, croit-on, de surmonter les contradictions sociales, politiques, économiques les plus aiguës, les plus structurelles. Or depuis toujours, la croyance au « salut par la connaissance » a été le trait caractéristique de l'idéologie gnostique.

Par son message coupant et disjonctif et par son statut d'(ancienne) hérésie, le gnosticisme présente une analogie frappante avec les idées

initiales de la Réforme, et aujourd'hui, avec les syndromes contemporains de coupure et de dissociation.
Le gnosticisme a toujours fleuri dans des périodes de trouble et de perte de sens – la décadence de l'Empire romain, la fin du Moyen Age, ou le temps de la Réforme. Il offrait une façon de solution aux contradictions des époques de transition, un vulnéraire aux convulsions du monde. Le *dualisme* manichéen était une clé passe-partout d'explication théologico-politique. Il se doublait, sans contradiction apparente, d'un *monisme* eschatologique, avec un salut fusionnel, réservé à ses initiés.
Ce dualisme et ce monisme s'exerçaient sur des plans différents ; ils se répartissaient les rôles. Les formes dualistes de la pensée gnostique mimaient de manière simple les antinomies et les conflits temporels. Le monisme du salut fournissait aux élus gnostiques une solution intemporelle et inusable. Combinaison gagnante, en temps de crise.
Cette combinaison est toujours valable aujourd'hui. Le gnosticisme reste une bonne métaphore de la *structure* de l'idéologie moderne, et comme essence de la maladie psychique qui lui est liée.

Le néo-gnosticisme moderne n'est évidemment plus une sorte de religion. Il a été laïcisé, mondanisé. Mais le terme « gnostique » garde sa valeur heuristique et interprétative. La référence au gnosticisme permet d'analyser avec quelque recul l'état de dissociation idéologique de la modernité ; elle en fournit un modèle éprouvé, quoique transposé.

La structure à la fois dualiste et moniste de l'ancien gnosticisme s'applique de façon analogue à la déchirure moderne, avec ses dualismes destructeurs (politiques, économiques, culturels), et son monisme immanent et massif (le matérialisme, l'utilitarisme, le capitalisme), – ce monisme que Deleuze et Guattari ont appelé le « corps sans organes »[pz].

Face au désenchantement, face à la déchirure, face à la béance blessée, les gnostiques modernes cherchent dans la « connaissance » une manière de suture. Ils copient les recettes de l'ancienne gnose, les mettent au goût du jour, les laïcisent, et les rationalisent (extérieurement).

Je doute fortement que les blessures modernes puissent être cautérisées par la nouvelle gnose, fût-elle laïque. Les gnoses, la nouvelle comme l'ancienne, sont fondamentalement oligarchiques, manichéennes, anti-rationnelles. On ne trouvera pas de solution à la crise mondiale au travers d'une idéologie schizophrène et anti-rationnelle.

En réalité le gnosticisme moderne n'offre pas de solution. Il ne produit que des métaphores spécieuses, des formes vides, des concepts sans substance. L'ancien gnosticisme était encore d'essence spirituelle, religieuse, et proposait une interprétation globale du monde. Le monisme actuel n'est qu'un simulacre immanent et sans entrailles du monisme transcendant de jadis. Dieu ayant été déclaré mort, le monisme religieux et idéaliste du christianisme a été transformé en un monisme matérialiste et athée, entièrement situé dans une immanence aphasique.
Peu après la Réforme, Spinoza avait déjà annoncé un tel glissement dans l'immanence, glissement que les Lumières sceptiques du 18ème siècle devaient fortement accentuer. Les philosophies utilitariste et positiviste, le matérialisme historique du 19ème siècle lui donnèrent une portée politique et sociale plus grande encore. Puis les idéologies fascistes et totalitaires du 20ème siècle démontrèrent la logique mortifère de leurs propres monismes, basés sur l'immanence de la nation, de la race, ou d'une classe.
Depuis les premières années du 21ème siècle, le monisme matérialiste se réincarne en un réductionnisme extrême, faisant converger sans discussion les atomes, les gènes, les neurones, et la cognition même, dans la quête sans fin d'un « progrès » sans sujet, ni projet.[qa]

Aux premiers siècles de notre ère, les dualismes gnostique et manichéen s'étaient opposés frontalement au christianisme des origines. Depuis, ces *formes* dualistes de pensée n'ont cessé de traverser la pensée occidentale. Elles continuent d'influencer la modernité, dégénérant en slogans guerriers, nationalistes ou tribaux (« Dieu avec nous », « Eux contre nous », « L'axe du Mal »).
Monisme et dualisme sont en principe formellement contradictoires, mais c'est justement le rôle du gnosticisme que de rendre plausible leur compatibilité. On a vu comment Marcion ou Mani en firent la synthèse. Ils affirmèrent le dualisme radical du Dieu juste et du Dieu bon, mais le compensèrent par un monisme eschatologique : le Dieu bon est vainqueur à la fin des temps. La lutte du bien et du mal dans ce monde-ci était menée en parallèle avec la fuite hors de la réalité commune et la recherche du salut dans la « connaissance », dans une « gnose » réservée aux élus, seuls récipiendaires des signaux du Dieu bon.
En attendant l'apocalypse gnostique, la guerre à mort du bien contre le mal pouvait se dérouler sans limites dans le monde d'ici-bas, au grand profit des vainqueurs, et pour le malheur des vaincus.

L'Occident prend aujourd'hui lentement conscience de sa métamorphose: il est devenu à la fois *agnostique* (dans la mesure où il s'est déchristianisé) et de plus en plus *gnostique* (en tant qu'il est tenté par de nouveaux horizons immanents ou païens). Il est *agnostique* pour autant que la recherche d'une connaissance objective et utilitaire, caractéristique de la modernité, l'a rendu sceptique, incrédule ou athée. Il est aussi *gnostique*, en tant qu'il fait de cette connaissance supposée la base de la nouvelle religion irréligieuse de la modernité.

Comme l'ancienne gnose, le gnosticisme moderne croit qu'une connaissance ultime de la réalité est possible, bien qu'elle doive être réservée à une élite d'élus. L'élite gnostique de la science décrit par exemple le monde à partir d'abstractions mathématiques et de paradoxes logiques, hors de la portée du commun. Les élites gnostiques de l'économie justifient leur suprématie idéologique par les lois abstraites du marché, qui sont aussi les lois irréfutables et indiscutées des vainqueurs, indéchiffrables pour les vaincus. L'élite dominante du pouvoir se satisfait de ruses machiavéliennes, adaptées à son avantage exclusif, propageant la guerre de tous contre tous, slogan gnostique par excellence. Cette guerre justifie surtout l'érection continue d'un Léviathan, que les « élus » servent, pour qu'il les serve.

A partir d'une connaissance réductrice mais provisoirement efficace de la réalité, et s'appuyant sur la réalité du pouvoir temporel, le gnosticisme moderne propose à ses seuls élus un salut immanent dans le monde. Il justifie leur soif illimitée de puissance (leur *libido dominandi*). Le trait fondamental de cette frénésie névrotique de connaissance (et de pouvoir) a été saisi par l'expression de « ressemblance avec Dieu » (*Gottähnlichkeit*), qu'Alfred Adler a proposé pour la désigner: « La « ressemblance avec Dieu » concerne, cela saute aux yeux, le savoir en général et la connaissance du bien et du mal. »[qb] Aujourd'hui la pulsion prométhéenne de « ressemblance avec Dieu » s'étend à la modernité tout entière. Le parallèle avec l'« élection » gnostique n'en est que plus frappant.

Le gnosticisme a transposé dans la modernité matérialiste et irréligieuse sa schize intérieure, en l'adaptant aux successifs goûts du jour. Au 19ème siècle, Hegel, Schelling, Comte, Marx avaient tous été à leur manière des « gnostiques ». Leurs dialectiques étaient autant de façons de conjoindre

dualisme et monisme par le biais de l'immanentisme. Au 20ème siècle, Freud, Jung, Schmitt, Heidegger ou encore Simone Weil, peuvent à leur tour être qualifiés de « gnostiques ». Les deux premiers assuraient pénétrer de leur « science » l'inconscient des peuples à l'aide de schémas dualistes. Schmitt s'estimait en mesure de formuler les lois de l'histoire et de procéder à un partage manichéen du monde, un grand *nomos* de la Terre. Heidegger croyait avoir traduit l'essence de l'être dans des jeux de langage gréco-germaniques, à l'allure ésotérique. Quant à Simone Weil, elle revendiqua explicitement l'héritage du manichéisme : «Presque vingt siècles après l'apparition du christianisme, le manichéisme est certainement ce qui s'est produit de plus merveilleux sur le globe terrestre dans l'histoire spirituelle de l'humanité ».[qc]
Pour la philosophie analytique, l'empirisme logique, la phénoménologie, l'existentialisme, la psychanalyse, l'herméneutique philosophique, le nœud central est toujours le « langage », et l'attribut essentiel de l'être est la « connaissance ». Pour le structuralisme, toutes les formes sociales sont caractérisées par des codes linguistiques. L'inconscient et l'*épistémé* sont « structurés comme des langages » (Lacan). Ce sont là autant de formes et de symptômes du gnosticisme contemporain.

Aujourd'hui, le slogan des « sociétés de la connaissance », expression littéralement gnostique, commence à établir un lien structurant entre les techno-sciences et la société. Ce mot d'ordre allègre fait « converger » les nanotechnologies, les biotechnologies, les info-technologies et les sciences de la cognition en un paradigme unique. On promet d'« augmenter l'homme » par la nano-manipulation des gènes et des neurones. On programme l'émergence de l'*Homo Sapiens* version 2.0.
Pour le gnosticisme contemporain, en effet, tout est immanent. La « connaissance » est une fin en soi et fait partie de la solution, et non du problème.

Malgré toutes les avancées d'ordre cognitif et opérationnel, la connaissance gnostique n'a jamais pu surmonter les contradictions de la réalité. Elle ne le cherche pas d'ailleurs. La philosophie gnostique juge que ces contradictions sont elles aussi immanentes, dans un monde structuré par des polarités radicales, ontologiquement irréconciliables. Elle s'en accommode fort bien : elle en tire sa justification.

Au moment où ils furent proférés, les *sola* servirent de prémisses. Ils annonçaient un nouveau programme, à base de dualismes tranchants: la

foi contre la raison, la nécessité contre la liberté, l'individu contre le « commun ».
Ces dualismes, religieusement mis en scène par la Réforme, étaient destinés à dominer pour longtemps les Temps modernes, parce qu'ils étaient les symptômes d'une réalité psychique plus large, dépassant la sphère proprement religieuse. Ils témoignaient à leur manière de polarités profondes, pérennes, inscrites dans l'esprit humain. Ils évoquaient des structures psychiques très anciennes, et même archaïques, gravées au fond de l'inconscient.

Nous savons depuis Freud que la vie psychique est dominée par des polarités. Parmi elles, l'amour et l'indifférence, l'amour et la haine, ou aimer et être aimé. Elles correspondent respectivement à la polarité du Moi et du non-Moi, du plaisir et du déplaisir, et aux pôles actif et passif, masculin et féminin.

Bien avant Freud, Descartes avait affirmé le dualisme du sujet et de l'objet, et celui de l'âme et du corps. Kant avait pour sa part caractérisé les « antinomies » de la raison pure, et les « conflits des idées transcendantales ». Il avait identifié l'antinomie irréductible entre la liberté (du monde intelligible) et le déterminisme (du monde sensible).

Remarquons que les dualismes cartésiens, les antinomies kantiennes, les polarités freudiennes ne peuvent jamais être « résolus ». On ne peut pas les « éclaircir » par l'usage régulateur de la raison. Il n'y a ni « *deus ex machina* », ni synthèse dialectique capables de transcender ces conflits binaires. Il n'y a pas de remède à ces schizes, qui sont les équivalents modernes des structures gnostiques ou manichéennes.

Par leur puissance de déchirement, les schizes sont difficilement compatibles avec la « simple raison », celle qui cherche à relier et à synthétiser plus qu'à analyser et à diviser. La raison peut seulement refouler les antinomies qu'elle ne sait pas résoudre, ou au contraire, se rebiffer et s'affirmer fortement contre elles en les rejetant entièrement.
Psychés collectives et personnelles ont, de plus, leurs propres contradictions et leurs mutuelles incompatibilités. Leurs éléments s'opposent souvent sans conciliation possible. L'individu peut s'y briser. Il y a aussi le risque inverse d'une fusion de la psyché individuelle avec la psyché collective. Les folies totalitaires ont montré au siècle dernier le danger de la dissolution de l'individu dans la masse. L'oppression et

l'anéantissement des valeurs individuelles deviennent alors inéluctables. Tout ce qui est proprement individuel sombre dans l'inconscient collectif. L'individu dissous, fondu dans la société, se sent déchargé de toutes responsabilités. Les médiocrités peuvent se donner libre cours, et les puissances destructrices, les pulsions anarchiques de l'individu, se déchaîner.

Pour bien comprendre le paysage psychique global de l'époque, il faudrait pouvoir faire une analyse générale de toutes ses polarités, de toutes ses contradictions, de toutes ses schizes. Par analogie avec le traitement analytique, on pourrait aussi rêver d'une expérience de pensée, qui consisterait à faire revivre à l'humanité moderne sa scène primitive.
Mais il manque à la modernité un poète capable de révéler crûment la réalité de ses fondements. Jadis, Hésiode ou Homère chantèrent comment Kronos châtra son père Ouranos, parce que celui-ci pénétrait sans relâche sa mère Gaïa, pour l'empêcher d'accoucher des Titans. Ils mirent en vers comment Kronos mangea ses enfants, et comment Zeus les lui fit vomir, déclenchant la guerre des Titans et des Olympiens.

La modernité est bien incapable de se donner l'équivalent de tels mythes, et elle serait tout autant incapable de leur donner un sens. Plotin sut transcender le mythe olympien, en le platonisant. Mais où sont les Platons et les Plotins modernes ?
Où sont les philosophes capables de traduire dans la langue du jour la métaphore de Prométhée, le Titan qui créa les hommes, leur apporta le feu et la connaissance, et fut enchaîné pour cette raison sur le Caucase, suivant l'ordre de Zeus ?
Faute de poètes et de philosophes capables de porter le sens le plus général de l'époque, la modernité cherchera longtemps encore d'où elle vient et où elle va. Elle ne saura pas son ciel, ou sa terre. Sans mythe et sans légende, elle continue d'accumuler des « connaissances », vite démodées, et qui ne lui apprennent rien de fondateur sur elle-même.

Pourtant, la modernité ne manque pas de combats prométhéens, entre libertés et déterminismes, entre réalismes et utopies.
Les Titans et les Olympiens d'aujourd'hui ont pour noms le Moi et le Soi, le conscient et l'inconscient, la libido et les archétypes, l'individu et l'espèce, l'homme solitaire et le « troupeau ». La folie et la sagesse, la puissance et l'amour, le Logos et l'Éros, l'homme et la femme, la

jeunesse et la vieillesse, l'esprit et la nature, affichent toujours leurs scissions sempiternelles.
Des liens profonds unissent ces tensions contraires. Mais l'on voit surtout la béance des schizes, les polarités délitées. La névrose du temps s'explique par cet écartement, cette désunion, cette dissociation sans espoir de synthèse.

Comment guérir de cette séparation, de cette dissociation de l'être ? C'est une grave maladie, et il n'y a pas de médecin. La résignation ou la fuite ne font que nourrir la névrose. Il faut impérativement affronter la déchirure, et même jusqu'au risque du déchirement.

On pourrait aussi considérer la dissociation moderne, pour longue qu'elle soit, comme le processus d'une gestation arrivant à terme. L'accouchement est proche, et pour être douloureux, c'est une naissance qui s'annonce, avec sa joie et son espoir. Cette métaphore aurait le mérite de transformer une « maladie » en « parturition » et en « bonne nouvelle ». La « déchirure » annoncerait la perte des eaux, et serait la condition pour que le « travail » commence. La « dissociation » amorcerait une mise au monde.

La métaphore de l'accouchement d'une ère nouvelle pourrait être filée de diverses manières.
Mais toute métaphore impose ses limites propres. La métaphore de l'accouchement ne recouvre pas la métaphore de la dissociation ou celle de la névrose. Les liens psychiques qui, dans l'accouchement, lient pour toujours la mère à son enfant, sont au contraire brisés dans la dissociation. La névrose désagrège, elle est une perte du sens de l'imbrication des êtres, des mots et des choses.

Pour échapper à la logique interne de ces métaphores imparfaites, partielles, il faut prendre un point de vue plus large, et considérer simultanément, comme des métaphores complémentaires, la dissociation et la liaison, la séparation et la fusion, la coupure et la suture. Il faut dépasser les catégories de fragment et de totalité, de ressemblance et de différence.
Il ne s'agit pas seulement de métaphores, nécessairement limitées. Il faut déterminer à travers elles les familles d'esprit qu'elles dénotent, et qui luttent depuis des millénaires. Il y a ceux qui voient mieux les ressemblances entre les choses, et ceux qui voient surtout les différences.

Il y a les porteurs de visions fulgurantes ou d'intuitions concrètes, et les tâcherons de l'analyse, les spécialistes de l'abstraction. Différencier ceux-ci de ceux-là n'empêche pas de les relier de subtile façon. On peut les distinguer, mais aussi les réunir, sur un autre plan, plus vaste.
Des oppositions radicales, apparemment insolubles, peuvent être parfois le germe de synthèses ultérieures, à plus long terme, dans l'utopie des épigenèses.

Mais trêve d'utopies. Il restera toujours des oppositions *radicalement radicales*, qui défient toute tentative de conciliation, comme l'inusable antinomie du Bien et du Mal. Jung, voulant tirer les leçons de son époque, écrivit que « le mal est devenu aujourd'hui une grande puissance visible ». D'éducation protestante, affichant de plus des tendances gnostiques prononcées[qd], Jung estimait que le christianisme avait fait de l'antinomie du bien et du mal un problème universel et que, par son approche dogmatique, il l'avait élevé en « principe absolu ». Cette position, évidemment contraire à l'augustinisme ou au thomisme (lesquels nient que le mal soit un « principe »), montre à quel point la vision dualiste et manichéenne a pu prendre le pas chez Jung sur l'orthodoxie bimillénaire du christianisme.

Le cas de Jung illustre bien la manière dont le gnosticisme s'est régénéré dans les temps modernes, en s'appuyant sur les archétypes de la psyché collective, et en tirant parti des catastrophes et des malheurs du siècle.
En prenant position pour la gnose contre l'orthodoxie, Jung développait simultanément une pensée truffée d'oppositions binaires, sur le modèle du Bien et du Mal. D'un côté le christianisme, de l'autre la « bête blonde » dans « sa prison souterraine ». D'un côté, « l'absolutisme de l'Église catholique », de l'autre le « relativisme du protestant ». D'un côté, un Dieu absolument transcendant, de l'autre un Dieu « nœud de contraires ». D'un côté un Dieu omnipotent, omniscient, bon, créateur du monde et de l'autre un Dieu capable de s'effacer, de se vider de lui-même au profit de sa création (kénose).

Finalement toutes ces oppositions pouvaient se ramener à l'opposition entre l'absolu (le point de vue chrétien, selon Jung) et le relatif (comme le Yin et le Yang). Jung prit résolument parti pour le relatif, citant comme un argument décisif combien le rêve montre la relativité du bien et du mal. Se demandant si la vie est l'opposé absolu de la mort, il répondit, en bon relativiste, que cette dernière n'est qu'un sommeil sans

rêves, un « pressant besoin de silence ». C'était là suivre presque mot à mot la philosophie d'Héraclite.
Il reprit d'ailleurs le thème héraclitéen de la « course » permanente des contraires. Entre n'importe quel couple de contraires, on observe la présence d'un « lien » ou d'une « harmonie ». Ce « lien entre les contraires » est la solution à la dissociation moderne, semblait penser Jung.

Il mettait ainsi clairement en opposition deux types d'opposition, si l'on peut ainsi dire : une opposition « absolue » et une opposition « relative ». Partant du constat de la structure profondément dualiste de l'âme humaine (dont témoigne pour lui l'opposition conscient/inconscient), Jung choisit sans hésiter le relatif.[qe] Face à « l'absolu chrétien », il préfère la voie gnostique et même alchimique, qui admet « l'opposition des contraires » pour les dépasser et « construire une conscience plus large ».

Avant Jung, Hegel partait lui aussi d'oppositions tranchées entre Dieu et le monde, entre le divin et l'humain, entre le bien et le mal. Il avait également abouti à l'idée que la conscience se scinde en deux.
D'un côté la « conscience croyante », soumise passivement à la divinité infinie.
De l'autre, la « conscience malheureuse », l'esprit conscient de sa finitude, de sa contingence, de son malheur et de « la douleur qui s'exprime dans la dure parole : *Dieu est mort* ».[qf] La conscience malheureuse éprouve « la perte du savoir de soi ». Elle découvre que l'être-là et le Soi sont « inessentiels » et qu'il faut les « supprimer ». La conscience malheureuse doit en conséquence « s'aliéner » elle-même et se mettre à la recherche de l'« au-delà », absolu et intangible.
Le dualisme fortement polarisé, l'opposition radicale entre ces deux consciences, la « croyante » et la « malheureuse », trouve sa résolution dans l'Incarnation, quand l'essence divine assume la nature humaine. Cette incarnation, cette « aliénation » du divin, suivie de sa « mort » et de sa « résurrection comme esprit », permet « la *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général, et, d'une façon plus précise, avec la pensée de cet Autre, le mal ».[qg]
La mort du Christ et sa résurrection expriment, conclut Hegel, le fait que « le *mal* est *en soi* la même chose que le *bien* ».
On ne peut pas être plus relativiste.

Pour Hegel, « le mal n'est plus le mal, le bien n'est plus le bien », et des formes abstraites comme « le même » et « pas le même », « l'identité et la non-identité », ne sont plus ni vraies, ni solides, ni effectives. Une fois cette dissolution effectuée, l'esprit peut devenir « conscience de soi universelle », et réaliser le concept de la religion révélée, absolue. Hegel semble être lui aussi disciple d'Héraclite.[qh]

Mais ce n'est pas fini. Il reste à l'esprit la tâche de se réconcilier avec sa conscience propre, pour atteindre l'ultime figure: le « savoir absolu ». Le savoir absolu, c'est « l'esprit se sachant lui-même comme esprit ». C'est l'esprit qui abandonne tout le reste pour n'être plus que « concentration en soi-même ». Alors, l'esprit *sait* intégralement ce qu'*il est*.

Ce « savoir » résulte de la série des résolutions dialectiques que décrit en détail la *Phénoménologie de l'esprit*. Le but ultime de cette longue marche, le « savoir absolu», révèle clairement que la dialectique hégélienne de l'esprit est bien une pensée essentiellement *gnostique.*[qi] Elle est une *gnose*, au sens propre, ressurgissant comme par hasard dans le contexte fortement troublé du début du 19ème siècle.

Crise et gnose, on l'a dit, ont toujours eu partie liée. La gravité de la dissociation moderne, dont la Réforme fut le symptôme inaugural, n'est d'ailleurs pas sans analogie avec d'autres crises globales, beaucoup plus anciennes, comme la crise intellectuelle, religieuse et morale qui se serait produite, selon Karl Jaspers, aux alentours du 6e siècle avant notre ère, dans plusieurs pays.[qj] A ces moments de crise, des formes de pensée gnostique ont pris un essor remarquable. Leur caractéristique principale fut toujours de conjuguer un dualisme conceptuel (au présent) et un monisme (au futur).

Pour comprendre comment dualisme et monisme peuvent se combiner sans contradiction, il peut être utile de revenir à un fond plus originaire, pré-chrétien, indo-européen. L'aventure de la « réforme » de Zoroastre est fort instructive à cet égard.
Zoroastre avait procédé à une transformation en profondeur de l'ancienne religion indo-iranienne, le mazdéisme. D'après ce que les manuscrits du Zend-Avesta nous en rapportent, Zoroastre aurait introduit dans le mazdéisme l'idée d'un Dieu unique, l'Ahura Mazda, le Seigneur Sage. Il aurait cependant conservé de l'ancienne religion toute une hiérarchie dédoublée de dieux bons et de dieux mauvais.

Le zoroastrisme combinait donc des caractéristiques monistes (prééminence d'un Dieu unique, Ahura Mazda), avec des schémas dualistes (combat permanent entre l'Esprit Saint et l'Esprit Faux). A cela s'ajoutait un cadre éthique ternaire (Bonnes Pensées, Bonnes Paroles, Bonnes Actions).

On retrouve un schème analogue en Grèce, chez Héraclite. Sa « course des contraires » est à la fois moniste et dualiste, et s'y adjoint un schéma à trois termes (le Beau, le Bon et le Juste) analogue à celui de Zoroastre. Il place la Raison (Logos) au-dessus du « faire » et du « dire »,[qk] pour en faire la synthèse : « Pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes. Les hommes reçoivent les unes pour justes, les autres pour injustes. »[ql]

La poésie gnomique grecque a repris ce schéma ternaire avec des correspondances et des analogies entre Pensée-Parole-Action, Beauté-Bonté-Justice, Feu-Eau-Terre, Âme-Semence-Membres. Eschyle a mis en scène la triade divine de Zeus, de sa Sagesse (Athéna), et de sa Parole (Apollon-Loxias), ou encore de Zeus, de sa Justice (Diké) et de sa Force (Kratos).[qm] Zeus est le Dieu suprême, mais il délègue à Athéna et à Apollon, qui incarnent sa Sagesse et sa Parole, le soin d'interférer avec les hommes. Il y a dans ce schème, là encore, des éléments de monisme et de dualisme, qui se conjoignent finalement en une forme de « triade ».

Avant le moment héraclitéen, il y avait eu en Grèce l'âge d'Hésiode (le temps des théogonies et des cosmogonies), puis un premier âge théologique où les noms des dieux correspondaient à des noms de puissance : la Justice, la Force, la Raison, etc... La « mutation héraclitéenne » a consisté à en finir avec ces noms de dieux, encore trop humains. « Héraclite multiplie les noms neutres (la Chose Une, la Chose Sage, la Chose Commune, la Chose indécouvrable) introduits par l'article *to*. Tous les débuts sont minuscules. Il est possible que l'avenir de la philosophie grecque ait été inclus dans l'œuf minuscule de l'article *to* ».[qn]

On pourrait dire que la mobilisation idéologique de cet article *to* en langue grecque, permettant la construction d'abstractions, équivaut à l'apparition d'une sorte de pensée « réaliste » (au sens de la querelle des

universaux), en réaction contre ce que l'on pourrait appeler le « nominalisme » ou le « positivisme » d'Hésiode.

La mutation héraclitéenne n'a pas produit un Dieu unique, mais elle a quand même fait émerger un Principe au dessus des autres puissances, et ce principe a été désigné par un nom neutre, « sévère et sobre », c'est-à-dire abstrait : l'Un, la Chose Sage, la Chose Commune ou la Chose Indécouvrable.
Ce Principe Unique se situe au-dessus des puissances positives et négatives, qui restent accouplées en opposition. Il présente une évidente analogie avec le Dieu Ahura Mazda de la réforme zoroastrienne. Mais, à la différence de Zoroastre, Héraclite n'a pas démonisé les puissances négatives. Il n'y a pas chez lui d'Esprit Faux ou d'Esprit Mauvais tirant l'homme vers le mensonge et la mort.
Héraclite ne démonise pas le négatif, mais il utilise sciemment la puissance subversive de la division et de l'union des contraires. Après lui, la culture grecque ne cessera plus de développer dialectiquement des lignes de tension entre pôles opposés. C'est pourquoi Héraclite incarne un moment crucial : il annonce l'apparition de l'homme occidental, avec sa logique et son optimisme dialectiques.[qo]

A contrario, la réforme zoroastrienne a fait un autre choix. A la différence de la culture grecque, la culture orientale fut « orientée » par le zoroastrisme dans une direction plus « pessimiste ». Les valeurs de vie y sont changées en valeurs de mort .

Zoroastre en Orient et Héraclite en Occident apparaissent comme les grands précurseurs de la pulsion gnostique. Ils sont les chefs de file de deux classes de gnosticismes. Longue est la suite de leurs emprunteurs. Les manichéens furent les héritiers de Zoroastre. Les pythagoriciens et les platoniciens assimilèrent les leçons d'Héraclite.
Le christianisme dut se confronter dès ses origines au gnosticisme. Mais s'il refusa absolument le gnosticisme manichéen, qu'il considéra comme une intolérable hérésie, il fut à l'évidence influencé par certains aspects du néo-platonisme, et donc du gnosticisme héraclitéen.
S. Paul lui-même présente dans ses épîtres des traits et des expressions typiquement gnostiques. S'est-il efforcé de répondre ainsi aux systèmes des Zoroastriens, des Philoniens, des Esséniens en adaptant leur vocabulaire et leurs concepts au message chrétien ? Ou bien était-il lui-même sous l'influence gnostique ?

Quoiqu'il en soit, de très réelles et très substantielles différences dogmatiques séparent à l'évidence le christianisme et le gnosticisme. Les batailles des premiers auteurs chrétiens contre les thèses gnostiques en témoignent assez.
On peut résumer ces siècles de disputations d'une simple formule. Le gnosticisme est un dualisme structurel visant un monisme eschatologique (2→1). Le christianisme est un monisme trinitaire : un Dieu en trois personnes (1=3).

Il me paraît fort significatif que Jung, manifestement tenté par une reviviscence du gnosticisme, ait proposé de re-dualiser symboliquement le trinitaire chrétien. Il suggéra d'ajouter à la Trinité « le féminin de Marie », ou encore « l'ombre de la Trinité », à savoir Satan, pour obtenir « quaternité », selon un schème de type (3+1).[qp] Mais cette « quaternité » ne représentait en réalité qu'un retour au dualisme gnostique, revenant à opposer le conscient à l'inconscient, le masculin au féminin ou le bien au mal.

Il faut reconnaître que la Trinité chrétienne est l'un des dogmes les plus difficiles à concevoir, dans le cadre d'une religion monothéiste. Les plus grands docteurs chrétiens, à commencer par S. Augustin, en ont reconnu le mystère insondable. Le judaïsme n'a jamais pu en accepter le principe même, si contraire à son propre génie spirituel, et cela fut l'une des raisons de la rupture entre les juifs et les judéo-chrétiens. Sept siècles plus tard, l'islam entra également en réaction contre le christianisme à ce sujet. Il affirma un culte purement moniste contre le monisme trinitaire chrétien, qualifié par le Coran d' « associationniste ». Dans le texte coranique les chrétiens sont appelés « ceux qui associent » des dieux à Dieu.[qq]
Il importe de souligner, dans ce contexte, que le judaïsme et l'islam ont développé, à différentes époques, leurs propres formes de gnosticisme. Il y eut un judaïsme gnostique, pré-chrétien (les Esséniens) et post-chrétien (la Kabbale). Il y a aussi plusieurs mouvements gnostiques en islam (soufisme, chiisme).[qr]

Quant à la Réforme, j'ai tenté de montrer qu'elle a contribué à imprégner les Temps modernes d'une *structure de pensée* gnostique. Autrement dit, elle a favorisé des formes idéologiques fortement dualistes, sous couvert de monisme.

A ce point de l'analyse, il est intéressant d'évoquer les schèmes triadiques et trinitaires dont Dumézil a démontré qu'ils informaient en profondeur la mythologie et la théologie indo-européennes. Ces schèmes auraient-ils disparu après la chute de l'empire romain? Les Temps modernes auraient-ils consacré le retour en force du monisme et du dualisme gnostiques en se passant entièrement de toute référence religieuse, anthropologique ou culturelle basée sur des structures ternaires?

Le ternaire, le triadique, le trinitaire s'opposent en effet aux schèmes monistes et dualistes d'une façon à la fois fine et forte. Ils apportent avec eux une « trialectique » plus souple et plus riche que les ressorts trop mécaniques, trop rigides, de la dialectique.
De plus, ils parlent richement à l'intuition. L'enfance, la maturité et la vieillesse, le passé, le présent et l'avenir, ne sont-ils pas des métaphores plus réalistes que les sèches oppositions vie/mort, avant/après, début/fin ? Les triades du savoir, du pouvoir et du vouloir (dans l'ordre de la pensée humaine) ou de la Sagesse, de la Puissance et de la Bonté (dans l'ordre divin) ne sont-elles pas plus évocatrices que les divers antagonismes binaires que l'on pourrait leur substituer? Augustin n'utilisa-t-il pas avec bonheur la triade de l'être, du connaître et du vouloir que nous pouvons observer au sein de notre propre esprit, pour éclairer indirectement, mais analogiquement, le mystère de la Trinité ?

En fait, les triades et les ensembles trinitaires abondent dans l'histoire de la pensée. Les Égyptiens honoraient trois dieux primitifs, le Feu éthéré, dieu suprême (Phtha), sa Pensée (Neith), et l'Âme du monde (Kneph), qui correspondent exactement à la triade grecque de Zeus, de sa Pensée (Athéna) et de sa Parole (Apollon).
Platon distinguait trois degrés de réalité : le Bien, l'Intelligence et l'Être. Il proposait aussi la triade de l'Un qui *est*, de l'Un qui est *un et multiple*, et de l'Un qui *se sépare et se réunit.*
Aristote, citant les Pythagoriciens, affirmait que le nombre 3 définit le Tout. Le néoplatonicien Plotin réinterprétait Hésiode et faisait correspondre l'Un, l'Intelligence et l'Âme du monde respectivement à Ouranos, Kronos et Zeus.

Quant à Rome, Georges Dumézil a établi que Jupiter, Mars et Quirinus représentaient une triade archaïque, emblématique de l'esprit indo-

européen, et correspondant aux trois piliers d'un type d'ordre social: le prêtre, le guerrier, l'agriculteur.[qs]
Jupiter, surnommé Jupiter Rex, Jupiter Liber ou Jupiter Libertas, est le Dieu « père » (*Deus pater*), – strictement analogue au *Dyaus Pitar* des Védas.
Mars, dieu de la guerre, est appelé « Mars Caecus » car il est « aveugle » dans le combat, ne maîtrisant pas la contingence des batailles.[qt]
Quirinus, dont l'étymologie (« co-virinus ») indique bien qu'il évoque le collectif et le compagnonnage des hommes, est associé au fondateur de Rome, Romulus, et à la vie de la collectivité.

En passant à un niveau supplémentaire d'abstraction, on peut pressentir un lien entre les trois fonctions de Dumézil et la triade du savoir, du vouloir et du pouvoir, que nous avons rencontrée à plusieurs reprises.
La fonction associée à Jupiter met en valeur les prêtres, les augures et les devins. Ce sont des médiateurs du *savoir* divin, lorsqu'ils « prédisent » le destin (*fatum*) ou l'interprètent.
Du guerrier, on exige avant tout la *volonté* de vaincre, et on prie Mars de bien *vouloir* assurer la victoire.
Quirinus, quant à lui, est le symbole du *pouvoir* régalien de l'État, qui assure la stabilité, le développement des richesses et l'harmonie générale de la collectivité.

On peut étendre l'analyse triadique à d'autres visions du monde. Freud distinguait trois polarités essentielles, la « polarité réelle », la « polarité biologique » et la « polarité économique ».
La polarité réelle est basée sur le principe de réalité, qui permet de distinguer le Moi et le monde, et partant d'acquérir un *savoir*. Elle renvoie à la fonction jupitérienne.
La polarité biologique est liée à la pulsion de mort, et par association, au pôle de Mars.
La polarité économique met en jeu le principe de plaisir, et tous les désirs associés à la pulsion de vie. C'est là le rôle de la troisième fonction, que Quirinus incarne.

Plus on serre étroitement le nœud de la fatalité, de la nécessité et de l'harmonie, et moins il y a de place pour le hasard, la contingence et la fortune. Plus Jupiter, Mars et Quirinus occupent la scène du monde, plus on donne aux dieux savoir, pouvoir, vouloir, et moins il reste de place à l'homme, moins il reste d'espace pour sa raison, sa liberté, son action.

Inversement, si ce nœud ce desserre, si le hasard, la contingence et la fortune interfèrent librement avec les lois divines, alors l'homme retrouve davantage de liberté, il peut exercer sa raison, sa volonté, son pouvoir. Moins les dieux sont présents, plus l'homme peut prétendre se connaître lui-même, et se prédire à lui-même son propre destin.

La leçon devrait être assez nette, et permettre d'éclairer d'une nouvelle lumière l'inconscient des « modernes ». Quand le triple nœud de la prédestination, de la nécessité et de l'élection individuelle fut formellement lacé par la Réforme, l'antique jeu dialectique entre destin et hasard, entre nécessité et contingence et entre harmonie et fortune, fut derechef étranglé, puis étouffé.

La triade archaïque des Romains témoigne que les dieux eux-mêmes pouvaient reconnaître leurs manques, leurs déficiences, leur relativité. En revanche, la modernité a décidé d'affirmer l'absolu divin. Avec les *sola,* furent absolument proclamées l'omniscience, l'omnipotence et ce que l'on pourrait appeler l'« omnivolence » de Dieu. Luther et Calvin, premiers « modernes », donnèrent tout à Dieu, enlevant tout à l'homme. Ils revendiquaient pour leur Dieu tout le pouvoir, tout le savoir, et tout le vouloir. Dieu était tout, l'homme rien. Ils ne laissaient place à aucun manque, à aucun déficit, ni à aucune liberté. Quand, trois cent ans plus tard, Dieu mourut à nouveau, sous les coups de Hegel et de Nietzsche, seul resta l'absurde.

Ce qui caractérise le mieux l'absolutisme des *sola*, c'est qu'ils excluent toute *kénose*. Ils nient tout *évidement,* toute mise en *retrait* de la divinité. Dieu sature éminemment l'espace mental, et le divise. L'omnipotence et l'omniscience divines ne laissent aucune place à l'impuissance et à l'ignorance humaines. Elles enlèvent à l'homme toute sa raison et toute sa liberté, l'enferment dans sa déchéance.
La conséquence de cette saturation, et de cette déchéance, se diagnostique dans la profonde *dissociation* de la modernité.

Seul l'affrontement de l'homme à la faiblesse de Dieu, à son humiliation, et même à son absence, pourrait guérir cette maladie moderne.

Seul un Dieu omniscient renonçant au savoir total peut dissoudre le rêve gnostique du savoir absolu. Seule une humanité consciente de ce savoir relatif peut renoncer à se satisfaire de l'omniscience divine.

Seul un Dieu omnipotent choisissant une impuissance voulue peut laisser les lignes de la contingence effacer, à l'occasion, celles de la nécessité. Seule une humanité consciente de cette impuissance subtile peut renoncer à subir à jamais l'omnipotence divine.

Seul un Dieu bon, tout miséricordieux, mais laissant paradoxalement possible une prise au mal, permet aux hommes de s'allier pour un plus grand bien. Seuls des hommes qui connaîtraient qu'ils ne sont pas seuls peuvent s'allier pour leur bien commun.

Pour combler les *schizes,* purulentes et gnostiques, de la liberté et de la nécessité, de la raison et de la foi, du singulier et du commun, seules sont nécessaires ces *kénoses*.

Table des matières

La fin du monde commun	6
Réforme et modernité	11
En finir avec les « fictions »	44
Asservir est nécessaire	66
Après Moi le déluge	149
Théologie politique et nazisme	182
Schizes, gnoses, kénoses	205
Notes	227

[a] Hobbes, *Léviathan*, ch. 46

[b]Un rapport de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) s'est alarmé à ce sujet en ces termes : *« A long terme, la nanomédecine pourrait entraîner une transformation radicale de l'espèce humaine. Les efforts de l'humanité pour se modifier comme et quand elle le voudrait pourraient aboutir à une situation où il ne serait plus du tout possible de parler d'"être humain"* ». Cf. Bert Gordjin, « *Les questions éthiques en nanomédecine* », in *Nanotechnologies, éthique et politique*, UNESCO Editions, Paris, 2008.

[c] Cf. H. Blumenberg. *La légitimité des Temps modernes.*1999

[d]Cf. E. Troeltsch. *Protestantisme et modernité.* 1911

[e]« L'idée de prédestination, axe recteur du seul système effectif qu'ait produit la Réforme. » Ernst Troeltsch. *Calvinisme et luthéranisme* (1909)

[f]Cité par Lucien Febvre, in *Martin Luther, un destin*, 1928. Avant propos de la 2ème édition, 1944

[g]« Le saint luthérien, dans sa quête de l'invisible royaume des cieux, se détourne de la politique et abandonne le royaume de la terre, selon les termes mêmes de Luther, à qui le prend. L'engagement séculier de Calvin, son souci de l'organisation, l'incitent à « prendre » le royaume de la terre et à le transformer.» Michaël Walzer. *La révolution des saints.* Paris, 1987

[h]« Le luthéranisme tolère le monde à travers la croix, la souffrance et le martyre ; le calvinisme maîtrise ce monde pour la gloire de Dieu à travers un labeur sans relâche.» Ernst Troeltsch. *Calvinisme et luthéranisme,* 1909

[i]« Le luthéranisme est resté cantonné dans son pays d'origine, l'Allemagne, et en Scandinavie. Le calvinisme s'est acquis une situation mondiale. » Ernst Troeltsch. *Calvinisme et luthéranisme,* 1909.

[j]« Si l'on voulait en avoir une, en cela même on blesserait la liberté évangélique, on renoncerait au principe de la Réformation, on violerait la loi de l'État.» J.J. Rousseau. *Lettres écrites de la montagne*.

[k]in *La révolution des saints.* 1965

[l] Toutes les idées citées ici sont tirées de l'ouvrage de Calvin, *L'institution chrétienne*.

[m] *L'institution chrétienne,* II,3,2

[n] *L'institution chrétienne,* III,14,14

[o] *L'institution chrétienne,* I,16,7

[p]*Works of the Puritan Divines, in op.cit*

[q]*Actes des apôtres, 9,20-21*

[r] *L'institution chrétienne,* III,24,1

[s] *L'institution chrétienne,* II,3,5. Le chapitre 2 du Livre II a pour titre : « Que l'homme est maintenant dépouillé du franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal ».

[t]« Dieu met le glaive et la puissance en la main de ceux qu'il lui plaît d'établir par-dessus les autres ». *Leçons sur le livre des prophéties de Daniel,* Genève, 1569

[u]« Ce doit nous être assez qu'ils président. Car ils ne sont point montés en ce haut degré par leur propre vertu : mais ils y ont été mis par la main du Seigneur. » *Commentaires sur l'épître de saint Paul aux Romains,* XIII, 1

[v]« Ce n'est pas à nous de faire enquête à quel droit et à quel titre un prince domine… et s'il a cela de juste succession et héritage ». *Sermons sur la première épître à Timothée,* sermon 46, vol. LIII

[w] *L'institution chrétienne,* III, 20,12

[x]«Il ne peut donc être tyrannie aucune qui ne serve en partie et en quelque sorte à maintenir la société humaine.» *Commentaires sur l'épître de saint Paul aux Romains,* XIII, 3

[y] *Isaïe 66,18*

[z]« Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. » *Romains 13 :1*

[aa] *Romains 13 :16*

[ab]« Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » *1 Corinthiens 13 :2*

[ac]*Romains 2 :5-6*

[ad] *1 Corinthiens 4 :10*

[ae] *1 Corinthiens 12 :7-8*

[af]*1 Corinthiens 12 :14-19*

[ag] *1 Corinthiens 15 :* 51

[ah]*2 Corinthiens 3 :17*

[ai] Plotin, *Ennéades, II, IX, 6.*

[aj]*Épiphane, XXIV,5*

[ak]*Irénée, I, XXIV,6*

[al]Cf. *La légitimité des temps modernes*

[am] Cinq ans après s'être détourné du manichéisme et un an après son baptême, Augustin écrivit le *De libero arbitrio*, Du libre arbitre. La liberté de la volonté y est décrite comme un moyen pour Dieu de punir l'homme à l'aide des maux du monde. Dieu modifie le monde initialement parfait pour en faire un instrument de la justice exercée sur l'homme, justice exercée à bon droit puisque l'homme est libre et responsable.

[an]A. von Harnack. *Histoire du dogme*

[ao]H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*. 2ème partie. Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme.

[ap] Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire.*

[aq]On pense à ce sujet aux textes manifestement gnostiques de C.G. Jung, *Sept sermons aux morts* in *La vie symbolique, Psychologie et vie religieuse,* et d'Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Islam shî'ite.*

[ar]Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique.* « La Réforme a bien clairement dessiné une époque dans l'histoire occidentale : celle d'une invasion réussie des institutions occidentales par les mouvements gnostiques. (…) On peut considérer l'œuvre de Calvin comme le premier Coran délibérément gnostique. »

[as] In *Au-delà de la philosophie universitaire*

[at]*Ibid.*

[au]« Dans les produits de l'école hégélienne on cherche en vain une idée réelle quelconque : il n'y en a pas (…) On ne trouve que des accouplements audacieux de mots qui paraissent avoir un sens, voire un sens profond, mais qui, après un léger examen, apparaissent comme un verbiage et un entassement de paroles absolument dénuées de sens et vide d'idées ; l'écrivain s'en sert non pour instruire son lecteur, mais simplement pour le duper ». In *Au-delà de la philosophie universitaire*

[av]« C'est seulement d'une façon ironique que le concept de dignité me semble applicable à un être aussi inique dans sa volonté, aussi limité dans son esprit, aussi débile et vulnérable dans son corps que l'homme. » in *Le fondement de la morale.* §8

[aw] « Celui qui part de l'idée préconçue que le concept de *droit* doit être un concept positif, et qui, ensuite, entreprend de le définir, n'aboutira à rien ; car il veut saisir une ombre, poursuit un spectre, entreprend la recherche d'un non-être. Le concept de *droit*, comme celui de la liberté,

est négatif ; son contenu est une pure négation. C'est le concept de tort qui est positif (…) Il s'ensuit de là que les droits de l'homme sont faciles à définir : chacun a le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à un autre.» *Ibid.*

[ax] « L'égoïsme, chez la bête comme chez l'homme, est enraciné bien fortement dans le centre même de l'être, dans son essence : disons mieux, il est cet être même ». in *Le fondement de la morale.*

[ay]« L'action de l'homme n'est pas guidée par sa raison et par les résolutions de celle-ci. Aussi personne ne devient tel ou tel parce qu'il a le désir, même le plus violent de le devenir ; mais ses faits et gestes dérivent de son caractère inné et immuable. (….) On peut en conséquence comparer la conduite de l'homme à la course d'une planète». *Ibid.*

[az]Cité par Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée, 1956, p. 576*

[ba] Luther déclare, par exemple, en opposition frontale aux volontés d'interprétation des passages obscures ou polysémiques du texte biblique exprimées par un Érasme, un Origène ou un Jérôme : « Rien n'est ici au sens figuré, rien n'a besoin d'interprétation : les mots sont simples, le sens est simple". *Du serf arbitre*, 2ème partie, 732

[bb] Daniel 7, 18

[bc] Et Platon répliquait : « *Pour voir la table et la tasse tu as les yeux, mais pour voir les idées qui leur correspondent, il te faudrait plus d'esprit que tu n'en as ».* Cité par Diogène Laërce. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres.*

[bd] Boèce. *Commentaire sur l'Introduction aux catégories d'Aristote par Porphyre*

[be]Guillaume d'Ockham s'engagea dans les conflits théologico-politiques de son temps. Il prit parti contre le pape Jean XXII, dont il remit en cause l'autorité par ses pamphlets et ses libelles, en prenant parti pour l'empereur Louis IV de Bavière. Le pape l'excommunia, ce qui entraîna Ockham à l'accuser à son tour d'hérésie, d'injustice et de tyrannie dans son *Court traité du pouvoir tyrannique*. Emprisonné dans le donjon du palais d'Avignon, il s'enfuit en compagnie de Michel de Césène, général des franciscains, pour se réfugier à Munich sous la protection de Louis de Bavière, dont le pape refusait de reconnaître l'élection au trône impérial. *Defendas me gladio, defendam te calamo*, « défends-moi par l'épée, je te défendrai par la plume » proposa Guillaume d'Ockham à Louis de Bavière.

[bf] G d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Livre II, ch.21

[bg] Hobbes. *Léviathan*

[bh]« Les mots ne sont que les jetons des sages qui ne font que calculer avec eux ; mais ils sont la monnaie des ânes pour qui ils n'ont de valeur qu'en vertu de l'autorité d'un Aristote, d'un Cicéron, ou d'un Thomas, ou de tout autre docteur en ce que l'on voudra, mais qui n'est jamais qu'un homme. » *Ibid.*

[bi] Par exemple, il y a des « mots qui ne correspondent à rien comme la trinité, le divin, la nature du Christ, la transsubstantiation, le libre arbitre. » *Léviathan ch. 8*

[bj]*Léviathan ch 46. Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses.*

[bk] *Ibid.*

[bl] *Ibid.*

[bm] *Ibid.*

[bn] *Ibid. Ch. 11*

[bo] *Ibid. Ch 30*

[bp] *"Les humains se laissent facilement tromper par le nom spécieux de liberté". Ibid. Ch. 21*

[bq] « Quand les mots libre et liberté sont appliqués à autre chose qu'à des corps, c'est un abus de langage» *Ibid Ch. 21 De la liberté des sujets.*

[br] « La clarté ne consiste pas tant dans les mots de la loi en eux-mêmes que dans l'énoncé des causes et motifs pour lesquels elle a été faite » *Ibid. Ch. 30*

[bs]*Ibid. Ch. 42. Du pouvoir ecclésiastique.*

[bt]*Ibid Ch 35.*

[bu] *Ibid. Ch. 43. De ce qui est nécessaire pour être reçu au royaume de Dieu.*

[bv] *Ibid. Ch. 47. Du bénéfice tire de telles ténèbres et de ceux qui en profitent.*

[bw] *Ibid. Ch. 44. Des ténèbres de l'esprit résultant d'une mauvaise interprétation de l'Écriture.*

[bx]Pour Bentham, il n'y a pas de *substance nue (*naked substance) mais seulement des *substances vêtues* (vested substance). Cf. *Fragments on Ontology.*

[by]*Anarchical Fallacies. Works, vol II, p 523. In op.cit.*

[bz]"Truth is a fictitious entity" *in Deontology,* cité *in op. cit.*

[ca]*«* L'existence comme entité fictive est dans chaque entité réelle et chaque entité réelle est en elle. *» Fragments on Ontology. Works vol VIII p 210* cité *in op. cit.*

[cb] Dans le *Manuel de sophismes politiques* de Bentham, l'autorité est la première et principale fiction.

[cc] *Works of J. Bentham,* Vol III p 208

[cd] *Fragments on government. Works,* vol I p234 cité par Christian Laval in *Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions.*

[ce] *Ibid.*

[cf] In *Manuscrits traduits par E Halévy*, vol I p :410-415 cité par Christian Laval in *Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions.*

[cg] K. Marx *L'idéologie allemande*.

[ch] « Ces dénominations fantastiques constituent une sorte de papier-monnaie : si nous savons à tout instant comment les échanger et comment obtenir à leur place de la monnaie de bon aloi, tout est pour le mieux. Si nous ne le pouvons pas, nous sommes trompés, et au lieu d'être les maîtres d'une connaissance réelle dont nous entendions nous pourvoir par leur moyen, nous n'avons alors que sophistique et non-sens. » Cité par M.P. Mack, *Jeremy Bentham, An Odyssey of Ideas 1748-1792, in op.cit.*

[ci]Épicure, *Sentences vaticanes*, 9.

[cj]*Diatribe : Du libre arbitre, 3ème partie, IV, 11*

[ck]« Dieu est tout-puissant non seulement en puissance mais en acte, autrement ce serait un Dieu ridicule. Il sait tout et connaît tout à l'avance, il ne peut ni se tromper ni être trompé. » *Du serf arbitre.*

[cl]*Ibid*.

[cm]*Résolutions* des thèses de Leipzig, 1519, cité par L. Febvre, *op.cit.*

[cn]S. Augustin, *Confessions*, Livre 8, V, 10

[co]Cicéron la reprend dans son *Traité du destin,* et Leibniz dans sa *Théodicée.*

[cp]*Physique II, 4, 197 b*

[cq]Cicéron. *Traité du destin*, IX. 17 : « Pour Diodore, est seul possible ce qui est vrai ou sera vrai. »

[cr]*Ephésiens 1:4-6.* « C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs de Jésus Christ. ».

[cs]*1 Corinthiens 15 :* 51
[ct]*2 Corinthiens 3 :17*
[cu]*1 Corinthiens 3 : 8-9*
[cv]Cf. Psaume 82,6 : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut ».
[cw]Cf. Origène. *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*.
[cx]Origène *Traité des principes*, Livre III.
[cy]A. von Harnack. *History of dogma*. The system of Origen.
[cz]*Les confessions, Livre VIII, ch.X, 23*
[da]*Les confessions, Livre VIII, ch.X, 22*
[db]*Le libre arbitre, I, 29*
[dc]*Les confessions, Livre VIII, ch.VIII, 19*
[dd]*Les confessions, Livre VIII, ch.IX, 21.*
[de]*Les confessions. Livre VIII, ch. V, 10.*
[df]*De la grâce et du libre arbitre*. Ch. II, 2
[dg]*De la grâce et du libre arbitre*. *Ch. IV, 7*
[dh]*De la grâce et du libre arbitre*. *Ch.XXI, 42*
[di]Dans son traité : *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*
[dj]Pour le convaincre de l'hérésie pélagienne, Guillaume de Saint-Thierry se déterminât à incriminer Abélard en relevant formellement treize points litigieux de sa pensée. Le 6ème point résumait ainsi la position d'Abélard sur le libre arbitre, – selon ses accusateurs: « Nous pouvons vouloir le bien et le faire par les seules forces du libre arbitre sans le secours de la grâce*. » (in Disputatio adversus Petrum Abaelardum).* Cette thèse, à l'évidence pélagienne, fut condamnée lors du synode de Sens, en mai 1141. Bernard de Clairvaux, qui avait développé tous ses efforts à cette fin, avait entre temps qualifié Abélard, pêle-mêle, de nouvel Arius, de nouveau Nestorius, et de nouveau Pélage.
[dk]*Dialectique* II,II
[dl]*Traité de la grâce et du libre arbitre,* ch. 2,4
[dm]*Traité de la grâce et du libre arbitre,* ch. 6,16. Il cite aussi S. Paul : « Je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais je n'y trouve pas le moyen de l'accomplir. » (Romains, 7, 18)
[dn]Bernard de Clairvaux. *Traité de la grâce et du libre arbitre,* ch. 13
[do]*Somme théologique*, I, Q.83, Art.1
[dp]*Somme théologique,* I, Q.22, Art.4
[dq]*Somme théologique,* I, Q.22, Art.4
[dr]*Somme théologique,* I, Q.23, Art.1
[ds]*Somme théologique,* I, Q.23, Art.6
[dt]S.Anselme de Cantorbéry. *L'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix*. Q. I, 3. «De même qu'il n'est pas nécessaire que Dieu veuille ce qu'il veut, de même il n'est pas nécessaire en de nombreux cas, que l'homme veuille ce qu'il veut. Et, de même qu'il est nécessaire que soit tout ce que Dieu veut, de même il est nécessaire que soit ce que veut l'homme quand il s'agit des choses que Dieu soumet à la volonté humaine de telle manière qu'elles se fassent si elle les veut, et ne se fassent pas si elle ne veut pas. En effet, ce que Dieu veut ne pouvant pas ne pas être, lorsqu'il veut que la volonté de l'homme ne soit ni contrainte ni empêchée par aucune nécessité de vouloir ou de ne pas vouloir, et que l'effet suive la volonté, il est alors nécessaire que la volonté soit libre, et que soit ce qu'elle veut. »
[du]« Primam igitur contingentiam oportet quaerere in voluntate divina. » Sent. Lib II, dist 39, qu. 1

[dv]Hannah Arendt. *La vie de l'esprit,* 2

[dw]*Diatribe : Du libre arbitre, 3ème partie, IV, 7-8*

[dx]*La Montée du Carmel* I 4,6

[dy]« La volonté est libre. (…) Un acte de la volonté n'est tel qu'autant qu'il est libre ». *La Nuit obscure*, II,13,3

[dz]« Pour aller à Dieu, il faut un cœur libre et fort, dégagé de tout mal, et même de tout bien qui n'est pas purement Dieu ». *Cantique Spiritue*l B 3, 5

[ea]*La Montée du Carmel* I ,13,6

[eb]Campanella. *Métaphysique,* Livre VI, Ch. 12, art 1. cité in Léon Blanchet. *Campanella.* 1964

[ec]*Fatum* vient de *for*, *fari,* dire, déclarer

[ed]« Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues. » *Lettre à Mesland, 2 mai 1644* cité par E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*

[ee]Descartes. *Quatrième Méditation métaphysique.*

[ef]« Et en effet dès que Dieu voulait me donner la volonté, il ne pouvait me la donner moindre que celle que je découvre en lui, (…) puisque sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. Ma volonté considérée formellement et précisément en elle-même est donc infinie comme celle de Dieu et c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte son image et sa ressemblance » *Principes philosophiques,* cité par E. Gilson*, La liberté chez Descartes et la théologie.*

[eg]Descartes entretint sur cette épineuse question une célèbre correspondance avec la princesse Elisabeth de Bohème, qui était de confession protestante.

[eh]Spinoza, *De la philosophie de* D*escartes. Appendice contenant les Pensées métaphysiques*, 2ème partie, Ch. 12

[ei]Spinoza, *Éthique*, 5ème partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine

[ej]Spinoza, *Éthique*, 1ère partie, De Dieu, proposition 29.

[ek]Spinoza, *Éthique*, 2ème partie Proposition 48

[el]*Éthique*, 2ème partie, Scolie de la Proposition 48,

[em]Spinoza, *Court Traité*, ch. 16, De la volonté

[en]Spinoza, *Éthique*, 5ème partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 1 : De même que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'esprit, de même les affections du corps ou images des choses sont très exactement ordonnées et enchaînées dans le corps. Démonstration : l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, et inversement l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées. »

[eo]Spinoza, *Éthique*, 5ème partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, Proposition 24

[ep]Spinoza, *Éthique*, 3ème partie, Proposition 2 :« Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. »

[eq]Spinoza, *Éthique*, 5ème partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 6 : Dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif. »

[er]Spinoza, *Éthique*, 5ème partie De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 19 : Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour. »

[es]Spinoza, *Traité de l'autorité politique,* ch. 2, 11

[et]Spinoza, *De la philosophie de Descartes. Appendice contenant les Pensées métaphysiques*, 2ème partie, ch. 12

[eu]Spinoza, *Éthique*, 2ème partie, Nature et origine de l'esprit, scolie de la prop. 49

[ev]Spinoza, *Lettre à Schuller*, LVIII

[ew]Spinoza, *Court Traité*, ch. 26

[ex]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.1ère partie, 67.

[ey]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes, « De la liberté, de la nécessité et du hasard ».

[ez]*Ibid.*12 : « M. Hobbes prétend que la sagesse qu'on attribue à Dieu est un je ne sais quoi, attribué à un je ne sais quoi et même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique, pour intimider et pour amuser les peuples. »

[fa]*Ibid.* 2ème partie, 173

[fb]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 2ème partie, 186 : « [M. Descartes avait de la liberté] une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étaient libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté. »

[fc]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 3ème partie, 283. Voir aussi, *ibid.* 338.

[fd]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 1ère partie, 1

[fe]*Ibid.,* 2

[ff]*Ibid.,* 9

[fg]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 3ème partie, 360

[fh]*Ibid.,* 44

[fi]*Ibid*., 52

[fj]*Ibid.* 42

[fk]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 2ème partie, 133

[fl]Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* 3ème partie, 273

[fm]*Ibid.* 277

[fn]*Ibid.* 269 : « Il y a toujours dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. »

[fo]*Ibid.* 337

[fp]*Ibid.* 338 : « Un décret *absolument absolu* serait insupportable. Luther et Calvin en ont été bien éloignés : le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu, et le second proteste expressément que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues ».

[fq]*Ibid.* 56 *La cause de Dieu, plaidée par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions*.

[fr]*Ibid.* 57

[fs]*Ibid.* 123

[ft]*Ibid.* 130

[fu]*Ibid.* 138

[fv] Le *Traité de la liberté de l'âme* parut en 1700 pour être aussitôt interdit et brûlé par ordre du Parlement. Il reparut en 1743. En 1760, la paternité de cet opuscule fut attribuée à Bernard de Fontenelle, décédé trois ans auparavant.

[fw]Fontenelle. *Traité de la liberté de l'âme.* Fontenelle précise : « Je suppose avec tous les métaphysiciens, 1° que l'âme pense selon que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'âme, 2° que tous les objets, même spirituels, auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau ».

[fx]*Ibid.*

[fy]« La matière ne peut point s'anéantir totalement ou cesser d'exister ; or comment comprendra-t-on que ce qui ne peut cesser d'être ait pu jamais commencer ? Ainsi lorsqu'on demandera d'où est venu la matière ? Nous dirons qu'elle a toujours existé. » et cf. *Système de la nature*, ch.2: « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement : son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets. » D'Holbach. *Système de la nature*, ch.1

[fz]*Système de la nature*, ch.2

[ga]*Système de la nature*, ch.4

[gb]« Dans un tourbillon de poussière qu'élève un vent impétueux, quelque confus qu'il paroisse à nos yeux, dans la plus affreuse tempête excitée par des vents opposés qui soulèvent les flots, il n' y a pas une seule molécule de poussière ou d'eau qui soit placée au *hazard*, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper le lieu où elle se trouve, et qui n'agisse rigoureusement de la manière dont elle doit agir. Un géomètre, qui connoîtroit exactement les différentes forces qui agissent dans ces deux cas, et les propriétés des molécules qui sont mues, démontreroit que, d'après des causes données, chaque molécule agit précisément comme elle doit agir, et ne peut agir autrement qu' elle ne fait ». Généralisant, D'Holbach passe de la poussière aux « tourbillons moraux » : « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques, et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agents qui concourent à la révolution comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement les effets qu'elle doit opérer, suivant la place qu'occupent ces agents dans ce tourbillon moral. » *Système de la nature*, ch.4

[gc]« Concluons donc que le mot dieu, ainsi que le mot créer, ne présentant à l'esprit aucune idée véritable, devroient être bannis de la langue de tous ceux qui veulent parler pour s'entendre. Ce sont des mots abstraits, inventés par l'ignorance (…) Enfin ces mots ne sont utiles qu' à ceux dont l'unique profession est de repaître les oreilles du vulgaire de mots pompeux qu'ils n'entendent point eux-mêmes, et sur le sens desquels ils ne sont jamais d'accord. L'homme est un être matériel; il ne peut avoir des idées quelconques que de ce qui est matériel comme lui ».*Système de la nature*, 2ème partie, ch.6

[gd]« Le souverain bien, tant cherché par quelques sages, et par d'autres annoncé avec tant d'emphase, ne peut être regardé que comme une chimère, semblable à cette panacée merveilleuse que quelques adeptes ont voulu faire passer pour le remède universel ».S*ystème de la nature*, ch.15

[ge]« Ils ont prétendu que l'homme étoit libre. Nous avons déjà suffisamment prouvé que [l']âme n'étoit que le corps (…) Tout ce qui se passe en nous ou ce qui se fait par nous, ainsi que tout ce qui arrive dans la nature, est dû à des causes nécessaires, qui agissent d'après des loix

nécessaires, et qui produisent des effets nécessaires ». *Système de la nature*, ch.11

[gf]« Je ne suis pas le maître de la pensée qui vient à mon esprit et qui détermine ma volonté; cette pensée s'est excitée en moi à l'occasion de quelque cause indépendante de moi-même »*Ibid.*

[gg]« L'utilité est donc la pierre de touche des systêmes, des opinions et des actions des hommes; elle est la mesure de l'estime et de l'amour que nous devons à la vérité même : les vérités les plus utiles sont les plus estimables » *Système de la nature*, ch.12 et ch.15

[gh]Le fatalisme matérialiste permet de théoriser une mécanique de l'utilité et de définir les conditions sociales, politiques et économiques d'une "physiocratie du bonheur". La raison et la science peuvent servir les intérêts de l'humanité et rendre les hommes heureux. "L'homme de bien est une machine dont les ressorts sont adaptés de manière à remplir leurs fonctions d'une façon qui doit plaire. Non, je ne rougirai pas d'être une machine de ce genre" conclut D'Holbach. *Système de la nature*, ch.12

[gi]*Système de la nature*, ch.11

[gj]"Parlons du fatalisme. Il y a une erreur de raisonnement dans ces grands systèmes, qui dure depuis qu'on en fait. L'erreur est que tout le monde est d'accord sans qu'on s'en aperçoive. Oui sans doute ce monde est une grande machine, qui se remue, et va nécessairement, mais de combien de roues est composée cette machine? Voilà ce que personne ne cherche, personne ne définit, personne ne se doute de questionner. Y a-t-il d'autre roue principale outre les lois physiques du mouvement de la grosse matière, et les lois physiques des mouvements de cette matière subtile que nous appelons esprit ? Ces matières et ces lois nous sont-elles toutes connues? Bref, y a-t-il d'autres esprits que l'esprit humain que nous connaissons? Les dés pipés tombent nécessairement autant que les dés non pipés; mais ils tombent différemment. Il en est de même de tous les autres événements. Il faudrait connaître tous les ressorts".
Galiani assimila le système de la fatalité à une sorte de « barbarie », faite d'ignorance et de paresse. « Ah qu'il est vrai que le fatalisme est le seul système convenable aux sauvages; et si on entendait bien le langage des animaux on verrait qu'il est le seul de toutes les bêtes. Le fatalisme est le père, et le fils de la barbarie; il en est enfanté, et il la nourrit ensuite. Et savez-vous pourquoi? C'est qu'il est le système le plus paresseux, et par conséquence le plus convenable à l'homme".Abbé Galiani - Correspondance avec Mme d'Epinay -1770, Cité in *Le problème du fatalisme au siècle des Lumières*. Christophe Paillard.

[gk]Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880). Engels ne manqua pas de faire remonter l'origine du matérialisme plus loin encore en évoquant le nominalisme comme source ancienne, originelle, du matérialisme. Il rappela que Duns Scot se demandait « si la matière pouvait penser », et il montra qu'il y avait du nominalisme à tous les étages dans la pensée anglaise, chez Bacon, et chez Hobbes pour qui « l'intuition, l'idée, la représentation, etc., ne sont que les fantômes du monde corporel plus ou moins dépouillé de sa forme sensible. Tout ce que la science peut faire, c'est donner un nom à ces fantômes. »

[gl]« Si nous raisonnons *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet, peut, pour autant que nous le sachions, éteindre le soleil ; ou le désir d'un homme gouverner les planètes dans leurs orbites. C'est seulement l'expérience qui nous apprend la nature et les limites de la cause et de l'effet ». D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*.

[gm]E. Kant, *Critique de la raison pure*

[gn]*Traité de la nature humaine* (1739) Livre II, 3ème partie, section 1, « De la liberté et de la nécessité » : « We must not here be content with saying, that the idea of cause and effect arises from objects constantly united ; but must affirm, that 'tis the very same with the idea of these objects, and that the *necessary connexion* is not discovered by a conclusion of the understanding, but is merely a perception of the mind. (…) From this constant union it *forms* the idea of cause and effect, and by its influence *feels* the necessity."

[go]*Ibid.* section 2 : “We can never free ourselves from the bonds of necessity. We may imagine we feel a liberty within ourselves, but a spectator can commonly infer our actions from our motives and character; and even where he cannot, he concludes in general he might, were he perfectly acquainted with every circumstances of our situation and temper, and the most secret springs of our complexion and disposition.”

[gp]*Ibid.* « According to my definitions, necessity makes an essential part of causation ; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, an is the very same thing with chance. As chance is commonly thought to imply a contradiction, and is at least directly contrary to experience, there are always the same arguments against liberty or freewill.”

[gq]*Ibid.* “This kind of necessity is so essential to religion and morality, that without it there must ensue an absolute subversion of both, and that every other supposition is entirely destructive to all laws, both *divine* and *human*.”

[gr]*Ibid.* « According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted after having committed the most horrid crimes, as at the first moment of his birth”. “’Tis only upon the principles of necessity, that a person acquires any merit or demerit from his actions, however the common opinion may incline to the contrary”.

[gs]D.Hume, *Enquête sur l’entendement humain*, Section VIII Liberté et nécessité

[gt]« On peut fréquemment expliquer les résolutions humaines les plus irrégulières et les plus inattendues si l’on connaît toutes les circonstances particulières de caractère et de situation ». *Ibid.*

[gu]D.Hume, *Essai sur la liberté et la nécessité*

[gv]D.Hume, *Essai sur la liberté et la nécessité*

[gw]*Ibid*. « Il n’est pas possible d’expliquer distinctement comment Dieu peut être la cause médiate de toutes les actions humaines sans être l’auteur du péché et de la dépravation morale. Ce sont des mystères que la raison naturelle, seule et sans aide, est tout à fait incapable de discuter ; quelque système qu’elle embrasse, il faut qu’elle se trouve enveloppée dans des difficultés inextricables, et même en des contradictions, à chaque pas qu’elle fait en de tels sujets. Concilier l’indifférence et la contingence des actions humaines avec la prescience, défendre les décrets absolus et pourtant délivrer Dieu d’être l’auteur du péché, ces tâches, on a jusqu’aujourd’hui trouvé qu’elles surpassaient tout le pouvoir de la philosophie ; qui est bien heureuse, si elle a le sentiment de sa témérité quand elle scrute aventureusement ces sublimes mystères ; et si, délaissant une scène si pleine d’obscurités et de perplexités, elle retourne avec la modestie convenable, à son véritable domaine propre, l’examen de la vie courante, où elle trouvera assez de difficultés pour occuper ses recherches sans se lancer sur un océan infini de doutes, d’incertitudes et de contradictions ! »

[gx]Hume. *Traité de la nature humaine* (1739) Livre I, 4ème partie (cité par Ferdinand Alquié, art. Hume , Encycl. Universalis)

[gy]Voir un résumé de la controverse in Kant, *La critique de la raison pratique,* Des principes de la raison pure pratique, II

[gz]Kant emprunte ces expressions à Leibniz.

[ha]Kant. *Critique de la raison pure,* 3ème conflit des idées transcendantales.

[hb]« La liberté dans le sens pratique est l’indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. (…) Il y a dans l’homme un pouvoir de se déterminer de lui-même, indépendamment de la contrainte des penchants sensibles. » *Critique de la raison pure*.

[hc]Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie,* II. La philosophie moderne.

[hd]*Critique de la raison pure.*

[he]Évoquons ici une possible objection: on pourrait arguer que certains processus rationnels, comme les « raisonnements par récurrence », semblent devoir s’inscrire dans une certaine

temporalité propre, itérative. Mais ce « temps » de la récurrence n'est que métaphorique. L'intelligibilité à laquelle vise la raison n'a pas vocation à se dissoudre dans le temps : elle est tout entière présente à elle-même, ou elle n'est pas.

[hf] *Critique de la raison pure*, Ch. 3 L'idéal de la raison pure, 7ème section

[hg] *Critique de la raison pure,* II. Théorie transcendantale de la méthode. Canon de la raison pure

[hh] *Ibid.* « La raison donne des lois qui sont impératives, c'est-à-dire des *lois* objectives de la *liberté* qui expriment *ce qui doit arriver*, bien que cependant cela n'arrive peut-être jamais, se distinguant ainsi des lois naturelles qui ne traitent que de ce qui arrive. »

[hi] *Ibid.* « Mais la question de savoir si la raison elle-même, dans les actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas déterminée à son tour, par d'autres influences éloignées et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour, nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées, cette question ne nous concerne pas au point de vue pratique (…) c'est là une question simplement spéculative, que nous pouvons laisser de côté tant qu'il s'agit pour nous que du faire ou du ne pas faire. »

[hj] Kant. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Note : « Ne voulant pas m'engager à prouver la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions. Cela suffit pour le but que nous nous proposons. Car, quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui obligeraient un être réellement libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en supposant sa propre liberté. »

[hk] Kant. *Critique de la raison pratique,* Livre premier.

[hl] « Une chose est déterminable dans le temps et soumise à la loi de la nécessité physique quand on la considère comme *simple phénomène*, mais on peut lui attribuer la *liberté* si on la considère comme *chose en soi*. » *Ibid.*

[hm] *Ibid.*

[hn] Kant parle certes de « cause nouménale », mais c'est une métaphore : la causalité nouménale n'est pas comparable à la causalité opérant dans le monde sensible. « Le concept d'un être doué d'une volonté libre est celui d'une *causa noumenon* et ce concept ne comporte aucune contradiction. Mais c'est un concept vide. » *Ibid.*

[ho] *Ibid.* « C'est surtout contre l'empirisme qu'il importe de se mettre en garde (…) L'empirisme extirpe jusqu'aux racines de la moralité dans les intentions (…) Il substitue au devoir un intérêt empirique dans lequel entrent tous les penchants en général qui tous dégradent l'humanité. »

[hp] *Fondements de la métaphysique des moeurs*

[hq] *Critique de la raison pratique,* Livre deuxième. Dialectique de la raison pratique

[hr] *Critique de la raison pratique,* Méthodologie de la raison pure pratique

[hs] « La liberté est une pure idée, dont la réalité objective ne peut en aucune manière être prouvée par des lois de la nature, ni, par conséquent, nous être donnée dans aucune expérience possible, et qui, échappant à toute analogie et à tout exemple, ne peut par cela même ni être comprise, ni même être saisie.» *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

[ht] *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

[hu] « La raison trouve, *au point de vue spéculatif*, [le chemin] de la nécessité physique mieux battu et plus praticable que celui de la liberté, pourtant, *au point de vue pratique*, le sentier de la liberté est le seul où il soit possible de faire usage de la raison en matière d'actions à faire ou à éviter. Et c'est pourquoi il est aussi impossible à la philosophie la plus subtile qu'à la raison

la plus vulgaire d'ébranler la liberté par des sophismes. La raison ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté. » *Ibid.*

[hv]*Ibid.* « Il faut empêcher la raison d'agiter inutilement ses ailes, sans pouvoir changer de place, dans cet espace, vide pour elle, de concepts transcendantaux, qu'on appelle le monde intelligible, et de se perdre au milieu des chimères ».

[hw]*Ibid.* « L'homme est fin en soi, c'est-à-dire ne peut jamais être employé comme un moyen par personne (pas même Dieu), sans être en même temps considéré comme une fin, et par conséquent, l'humanité est sainte en notre personne, puisque l'homme est le sujet de la loi morale. »

[hx]Schopenhauer. *Essai sur le libre-arbitre*.

[hy]« Si l'on admet le libre arbitre, chaque action humaine est un miracle inexplicable, un effet sans cause (…) Car le principe de raison suffisante, le principe de la détermination universelle et de la dépendance mutuelle des phénomènes est la forme la plus générale de notre entendement» *Ibid.*

[hz]« Le libre arbitre implique, à le considérer de près, une existence sans essence, c'est-à-dire quelque chose qui est et qui en même temps n'est rien, par conséquent qui n'est pas, –d'où une contradiction manifeste. » *Ibid.*

[ia]« La volonté de l'homme n'est autre que son moi proprement dit, le vrai noyau de son être : c'est elle qui constitue le fond même de sa conscience, comme quelque substratum immuable et toujours présent. Car lui-même il est comme il veut, et il veut comme il est » *Ibid.*

[ib]*Ibid*.

[ic]« Nous devons considérer les événements qui se déroulent devant nous du même œil que les caractères imprimés sur les pages d'un livre que nous lisons, en sachant bien qu'ils s'y trouvaient déjà, avant que nous ne les lussions. » *Ibid.*

[id]« La doctrine de la sévère nécessité de tous les actes de la volonté n'a été établie nulle part d'une façon aussi approfondie, claire, logique et complète que dans mon Mémoire honnêtement couronné par la Société des sciences de Norvège » *in op.cit.*

[ie]*In op.cit.*

[if]*Ibid*.

[ig]Goethe. *Dieu et le monde. Poésies orphiques ,* cité *in* Essai sur le libre-arbitre.

« Comme dans le jour qui t'a donné au monde,
Le soleil était là pour saluer les planètes,
Tu as aussitôt grandi sans cesse,
D'après la loi selon laquelle tu as commencé,
Telle est ta destinée, tu ne peux échapper à toi-même,
Ainsi parlaient déjà les sibylles, ainsi les prophètes ».

[ih]Jérémie 10-23 : « Seigneur, je sais que la voie de l'homme n'est point à lui, et qu'il n'appartient pas à l'homme de marcher et de diriger lui-même ses pas. » cité *in* Essai sur le libre-arbitre.

[ii] Luther, *Du serf arbitre* : « C'est pourquoi il est écrit dans tous les cœurs que le libre arbitre n'existe point. » . « Je veux avertir ici les partisans du libre arbitre pour qu'ils se le tiennent pour dit, qu'en affirmant le libre arbitre, ils nient le Christ. »
« Si l'Ecriture doit être juge de ce différent, notre victoire sera si complète, qu'il ne restera même plus à nos adversaires une seule lettre, un seul iota qui ne condamne la croyance au libre arbitre. » Cité in *Essai sur le libre-arbitre*.

[ij]Schopenhauer résume l'opinion d'Augustin à ceci : « l'homme n'a eu un libre arbitre absolu qu'avant la chute, mais que depuis, devenu la proie du péché, il n'a plus à espérer son salut que de la prédestination et de la rédemption. »

[ik]Luther, *Du serf arbitre* : « Que Dieu, par sa propre liberté, doive nous imposer à *nous* la nécessité, c'est ce que la raison naturelle elle-même nous force d'avouer. Si l'on accorde à Dieu la prescience et la toute-puissance, il suit naturellement, par une conséquence irréfragable, que nous ne sommes pas créés par nous-mêmes, que nous ne vivons ni n'agissons en rien, si ce n'est par sa toute-puissance (…) La prescience et la toute puissance divines sont dans une opposition diamétrale avec notre libre arbitre. » cité in *Essai sur le libre-arbitre*

[il]*Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctoram Branhallum* (1656) : « Rien ne tire son origine de soi-même mais de l'action de quelque autre agent immédiat (…) la cause de ce mouvement de la volonté n'est pas la volonté même, mais quelque autre chose qui n'est pas en sa puissance. »
« La définition ordinaire d'un agent libre implique une contradiction, et n'a pas de sens (is nonsense) ; car c'est comme si l'on disait qu'une cause peut être suffisante, c'est-à-dire nécessaire, et cependant que l'effet ne suivra pas. (…) Tout évènement, quelque contingent qu'il puisse sembler, ou quelque volontaire qu'il puisse être, est produit nécessairement.»

[im]*La Doctrine de la nécessité philosophique.* « Il n'y a pas d'absurdité plus évidente pour mon intelligence que la notion de liberté philosophique. Sans un miracle ou l'intervention de quelque cause étrangère, nulle volonté ni action d'aucun homme n'aurait pu être autrement qu'elle n'a été. »

[in]*Idées pour une histoire universelle :* « Les actions humaines sont, aussi bien que tous les autres phénomènes de la nature, déterminées par des lois naturelles générales. »
Critique de la raison pratique : « On peut accorder que, s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme (…) nous pourrions calculer la conduite future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil. »
Critique de la raison pure : « Toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont donc déterminées suivant l'ordre physique par son caractère empirique (…) et si nous pouvions pénétrer jusqu'au fond tous les phénomènes de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action humaine qu'on ne pût certainement prédire et connaître comme nécessaire, en partant de ses conditions antérieures. Sous le rapport empirique, il n'y a donc aucune liberté. » « La volonté peut être aussi libre, mais uniquement en ce qui concerne la cause intelligible de notre vouloir ; car pour ce qui est des phénomènes, des expressions de cette volonté, c'est-à-dire des actions, nous ne pouvons pas les expliquer autrement que comme le reste des phénomènes de la nature, c'est-à-dire d'après leurs lois immuables. »

[io]Schopenhauer. *Au-delà de la philosophie universitaire.* « Les trois sophistes [Fichte, Schelling, Hegel] se montrent des gardiens particulièrement infidèles des vérités péniblement conquises au cours des siècles et finalement confiées à leur soin, dès qu'elles ne sont pas celles qui conviennent à leur commerce, c'est-à-dire qu'elles ne s'accordent pas avec les résultats d'une plate théologie rationaliste et optimiste en réalité, simplement juive, but inavoué de tout leur philosopher (…) La doctrine de la liberté de la volonté offre un révoltant exemple de ce genre. Après que la nécessité sévère de tous les actes de volonté humaine a été irréfutablement établie par les efforts réunis et successifs de grands esprits tels que Hobbes, Spinoza, Priestley et Hume, et que Kant, lui aussi, avait accepté la chose comme déjà bien entendue, ils font tout à coup semblant de croire qu'il n'en a jamais été question, se fient à l'ignorance de leur public, et continuent à présenter dans presque tous leurs manuels la liberté de la volonté comme une question admise et même directement certaine. »

[ip]S. Freud, *Métapsychologie. Pulsions et destins des pulsions.*

[iq]*Ibid.*

[ir]L'opposition amour – indifférence reflète la polarité moi – monde extérieur. Elle rend possible un certain *savoir*.

L'opposition amour – haine reproduit la polarité plaisir – déplaisir, c'est-à-dire l'opposition moi – objet, et elle fonde le *vouloir*.
Nous reprendrons ces notions un peu plus loin.

[is]*Ibid*.

[it]*Ibid*. « Il ne reste pas d'autre solution à la psychanalyse que de déclarer les processus psychiques inconscients en soi et de comparer leur perception par la conscience à la perception du monde extérieur par les organes des sens. »

[iu]S.Freud , *Métapsychologie*. *L'inconscient.* « Il faut dire que tous les actes et toutes les manifestations que je remarque en moi et que je ne sais pas relier au reste de ma vie psychique doivent être jugés comme s'ils appartenaient à une autre personne et que l'on doit les expliquer en leur attribuant une vie psychique. »

[iv]*Ibid*. « L'analyse indique que les processus psychiques latents individuels, que nous inférons, jouissent d'un haut degré d'indépendance réciproque, comme s'ils n'étaient pas en relation les uns avec les autres et ne savaient rien les uns des autres. Nous devons donc être prêts à admettre en nous, non seulement une seconde conscience, mais aussi une troisième, une quatrième, peut-être une série infinie d'états de consciences, qui nous sont tous inconnus et qui ne se connaissent pas les uns les autres. »

[iw]S.Freud , *Métapsychologie*. *L'inconscient.* Freud note l'inconscient *Ics* et le conscient *Cs.*

[ix]*Ibid.* « Dans la présentation des phénomènes psychiques, nous en sommes venus à faire valoir, outre les points de vue dynamique et topique, le point de vue *économique*, qui s'efforce de suivre les destins des quantités d'excitation et d'obtenir une évaluation au moins relative de celle-ci (…) Je propose de parler de présentation *métapsychologique* lorsque nous réussissons à décrire un processus psychique sous les rapports *dynamique*, *topique* et *économique* .»

[iy]*Ibid.* « *L'Ics* possède une indépendance et une indifférence à toute influence presque incroyables. »

[iz]*Ibid*. « Résumons-nous : *absence de contradiction, processus primaire* (mobilité des investissements), *intemporalité* et *substitution à la réalité extérieure de la réalité psychique,* tels sont les caractères que nous devons nous attendre à trouver aux processus appartenant au système *Ics* ».

[ja]S.Freud , *Métapsychologie*. *L'inconscient.* « En examinant le problème du refoulement, nous avons été contraints de situer, entre les systèmes *Ics* et *Pcs*, la censure qui décide du devenir-conscient. Maintenant nous sommes portés à placer une censure entre *Pcs* et *Cs.* (…) A tout passage d'un système dans le système immédiatement supérieur, donc à tout progrès vers un niveau plus élevé d'organisation psychique, correspond une nouvelle censure. »

[jb]S. Freud. *Une difficulté de la psychanalyse*

[jc]S.Freud , *Métapsychologie*. *L'inconscient.* «D'une façon tout à fait générale, notre activité psychique peut suivre deux parcours aux directions opposées, soit venant des pulsions par le système *Ics* pour aboutir au travail de pensée conscient, soit sur une incitation de l'extérieur en passant par le système *Cs* et *Pcs* pour arriver aux investissements *Ics* du moi et des objets. (…) Lorsque nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de chose inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie revêt, dans son expression et dans son contenu, une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes. »

[jd]*Ibid.*

[je]« Nous voyons chez le mélancolique comment une partie du moi s'oppose à l'autre, porte sur elle une appréciation critique, la prend pour ainsi dire en objet. Nous soupçonnons que

l'instance critique, qui ici est séparée du moi par clivage, pourrait dans d'autres circonstances également, démontrer son autonomie. » S. Freud. *Deuil et mélancolie.*

[jf]S. Freud. *L'inquiétante étrangeté.* « On peut faire endosser au double toutes les possibilités avortées de forger notre destin auxquelles le fantasme veut s'accrocher encore et toutes les aspirations du moi qui n'ont pu aboutir par suite de circonstances défavorables, de même que toutes les décisions réprimées de la volonté qui ont suscité l'illusion du libre arbitre »

[jg]Freud. *L'inquiétante étrangeté et autres essais. Le motif du choix du coffre.* « La deuxième des trois fileuses, *Lachésis*, semble désigner « le fortuit au sein de la loi du destin » – nous dirions : l'expérience vécue – comme *Atropos*, l'inéluctable, la mort ; enfin, resterait pour *Clotho* la signification de la disposition fatale innée ».

[jh]J. Roscher d'après Preller-Robert (1894). Dictionnaire des mythologies grecque et romaine. Cité par Freud.

[ji]Platon, *La République*, X, 617, c - e

[ij]S. Freud, *Ibid*.

[jk]C.G. Jung - *Ma vie*, Ch. 12. Pensées tardives

[jl]*Ibid*. Le monde chrétien est maintenant confronté avec le principe du mal, c'est-à-dire ouvertement avec l'injustice, la tyrannie, le mensonge, l'esclavage et l'oppression des consciences. (…) Ainsi il devient évident, de façon irréfutable, à quel degré le christianisme du XXème siècle a été miné, évidé. En face de cela, le mal ne saurait plus être bagatellisé par l'euphémisme de la *privatio boni* – privation du bien. Le mal est devenu une réalité déterminante.

[jm]*Ibid*. « Le Verbe nous arrive ; nous le subissons, car nous sommes exposés à une profonde insécurité : avec Dieu en tant que *complexio oppositorum* – union des contraires – « toutes les choses sont possibles » dans le sens le plus plein de l'expression c'est-à-dire vérité et erreur, bien et mal. »

[jn]*Ibid.*

[jo]*Ibid*. « La représentation de Dieu que se fait couramment l'homme chrétien, est celle d'un père omnipotent, omniscient, tout de bonté, et Créateur du monde. Si ce Dieu veut devenir homme, une formidable *kenosis* (évacuation) est bien certainement indispensable pour réduire la totalité divine à l'échelle infinitésimale de l'homme. »

[jp]*Ibid*. Ch 13 Rétrospective

[jq]*Ibid*.

[jr]Max Planck, *Inititiation à la physique*, ch. 7. « L'hypothèse des quanta contredit les postulats les plus fondamentaux de la physique classique. Il s'agit d'une véritable subversion des idées. »

[js]Max Planck, *Inititiation à la physique*, ch. 7. « L'hypothèse des quanta contredit les postulats les plus fondamentaux de la physique classique. Il s'agit d'une véritable subversion des idées. »

[jt]*Ibid.* Ch. 3

[ju]*Ibid.* Ch. 10

[jv]*Ibid.*

[jw]*Ibid.* Ch. 5

[jx]*Ibid.*

[jy]*Ibid.* « Il me sera permis d'affirmer sans hésiter que la recherche biologique, elle aussi, et précisément en ses parties les plus obscures comme, par exemple, la théorie de l'hérédité, en vient de plus en plus à admettre l'existence universelle de relations strictement causales ».

[jz]*Ibid.* « De même qu'à tout instant les mouvements d'un corps matériel résultent fatalement de l'action concomitante des diverses forces, en des sens déterminés, de même les actes de l'homme répondent avec la même fatalité à la résultante des motifs qui se renforcent ou se combattent les uns et les autres et produisent ainsi leurs effets en partie d'une façon plus ou moins rigoureuse et aussi, en partie, sans qu'il s'en aperçoive. »

[ka]*Ibid.*

[kb]*Ibid.* « Il se forme ainsi par l'entrelacement des motifs et des actes une chaîne sans fin de phénomènes successifs dans la vie de l'esprit et chaque anneau de cette chaîne est soudé au suivant tout aussi bien qu'au précédent, par une causalité rigoureuse. »

[kc]*Ibid.* « Plus la science a pénétré profondément et en détail dans la genèse même des grands mouvements spirituels de l'histoire mondiale, plus clairement elle a toujours mis en lumière la causalité qui les conditionne, leur dépendance des facteurs qui les précèdent et les préparent. »

[kd]*Ibid.* « L'on doit compter constamment avec la possibilité de voir un jour la recherche scientifique, à force de pénétrer sans cesse plus profondément et de s'affiner toujours davantage, réussir finalement à comprendre, même la plus géniale créature humaine dans son conditionnement causal. »

[ke]Pour lui, « la loi de causalité ne fait aucunement partie des conditions de notre pensée ».

[kf]*Ibid.* « La loi de causalité ne peut pas nous servir de guide dans le sentier de notre propre vie, parce que, logiquement parlant, il est impossible que nous arrivions jamais, par des réflexions d'ordre causal, à prévoir les motifs de nos actes futurs. L'homme cependant a besoin de principes (…) [le voilà forcé d'introduire] au lieu de la loi de causalité, la loi morale, le devoir de conscience, l'impératif catégorique. »

[kg]*Ibid.* Ch. 10. La causalité dans la nature

[kh] *Ibid.*

[ki]*Ibid.* Ch. 12. La science et la foi

[kj]*Ibid.* Ch. 11

[kk] E. Renan. *Op.cit.*

[kl] Cf. Gen 2,3 et Gen 1, 26

[km] *Ibid.*

[kn] L. Febvre, *op.cit.*

[ko]*Propos de table*, cité par L. Febvre *in op.cit.*

[kp] *Ibid.*

[kq] Jacques Maritain, *Notes sur Luther*, cité par L Febvre, *in op. cit.*

[kr] Max Stirner *L'Unique et sa propriété*. 1844. 1ère partie, II, §3.

[ks] Lucien Febvre, *op.cit.*

[kt]*Ibid.*

[ku]Ernst Nolte, dans *Fascisme et totalitarisme,* rapporte cet échange entre Dietrich Eckart et Hitler, qui montre que ce dernier ne voulait pas se contenter de brûler les synagogues comme Luther, mais qu'il voulait brûler tous les juifs: « Lorsque Eckart rappelle que Luther voulait qu'on incendiât les synagogues et les écoles juives, Hitler fait un signe de dénégation « désespérée » et dit : « Ça nous avancerait peu de les incendier. Voilà le hic ! Même s'il n'y avait jamais eu ni une seule synagogue, ni une seule école juive, ni l'Ancien Testament, l'esprit juif serait quand même là et il exercerait son influence. Il est là depuis le commencement ; et il n'est pas un juif qui ne l'incarne, pas un seul. » Source : D. Eckart . *Der Bolschevismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und Mir.* Ed. Hoheneichenverlag. 1924.

[kv]Stefan Zweig, *Triomphe et tragique d'Érasme de Rotterdam.*

[kw] Dans une lettre à Romain Rolland du 26 avril 1933, Zweig présente ainsi son travail sur Érasme : « Je veux lui édifier un petit monument, et qui sait lire, lira l'histoire de nos jours dans l'analogie. Nous n'avons plus aucun moyen de nous faire entendre que d'écrire en symboles ou d'émigrer ».

[kx] In *Léviathan*, ch. 17. L'État

[ky] *Ibid*.

[kz] *Ibid*. Ch. 47 Du bénéfice tire de telles ténèbres et de ceux qui en profitent

[la]*Ibid*. Ch. 43 De ce qui est nécessaire pour être reçu au royaume des cieux.

[lb] *Romains*, 13 cité au Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

[lc] *Ibid*. Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

[ld]*Ibid*. Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

[le]*Ibid.* Ch. 13. De la condition du genre humain. Hobbes a aussi cette formule : « La condition humaine est un état de *guerre de tous contre tous*, où chacun est gouverné par sa propre raison ». Freud reprit cette idée sous le vocable de « pulsion d'agression naturelle des hommes », en y voyant de manière un peu différente « l'hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul ». Il l'appela aussi « pulsion de mort » (Thanatos), s'opposant à la culture et à l'Éros.

[lf]*Ibid*. Ch. 25

[lg] *Ibid.* Ch. 28. Des peines

[lh] *Ibid*. Ch. 47 Du bénéfice tiré de telles ténèbres et de ceux qui en profitent.

[li] *Ibid*. Ch. 29 Ce qui affaiblit l'État

[lj]W. Jefferson. *Notes on the State of Virginia* (1785).

[lk]Max Planck, *Initiation à la physique,* Ch.1

[ll] *Ibid*. Ch 5 La loi causale et le libre arbitre

[lm] *Ibid*. Ch 5 La loi causale et le libre arbitre

[ln]Léo Strauss. *Droit naturel et histoire.*

[lo]*Ibid.*

[lp]*Ibid.*

[lq]Léo Strauss, *op.cit.*

[lr]Léo Strauss, *op.cit.*

[ls]Max Stirner. *L'Unique et sa propriété.*

[lt]Max Stirner. *L'Unique et sa propriété.*

[lu]« État, religion, conscience, ces despotes me font leur esclave, et leur liberté est ma servitude ». *Ibid.*

[lv] *Ibid.*

[lw]*Ibid.*

[lx]*Ibid.*

[ly]*Ecce Homo*

[lz] *L'Antéchrist*, 62

[ma]*Loi contre le christianisme du 30 septembre 1888. Guerre à mort contre : le vice. Le vice est le christianisme.* Voir par exemple le 6ème article : « On nommera l'histoire « sainte » du nom qu'elle mérite, étant l'histoire maudite, on utilisera les mots « Dieu », « Sauveur », « Rédempteur », Saint » pour injurier, pour marquer les criminels. »

[mb]*Par delà le bien et le mal,* 267

[mc] *L'Antéchrist,* 43

[md] *Par delà le bien et le mal,* 270

[me] *L'Antéchrist*

[mf] *L'Antéchrist,* 27

[mg] *Par delà le bien et le mal,* 273

[mh] *Par delà le bien et le mal,* 43

[mi] *Par delà le bien et le mal,* 284

[mj] *Par delà le bien et le mal,* 260

[mk] *Fondements de la morale* §8

[ml] *Ecce Homo*

[mm] *Ecce Homo*

[mn] *Ecce Homo*

[mo] *Par delà le bien et le mal,* 34

[mp] *L'Antéchrist*, 24

[mq] *Ecce Homo*

[mr] *L'Antéchrist,*55

[ms] *L'Antéchrist,*15

[mt] *L'Antéchrist,*17

[mu] « Ce sont de beaux mots chatoyants, cliquetants, solennels, que ceux de probité, d'amour du vrai, d'amour de la sagesse, de sacrifice à la connaissance, d'héroïsme du vrai (…) Mais quant à nous ermites et marmottes, il y a beau temps que nous sommes persuadés dans le secret de nos consciences d'anachorètes, que tout ce faste verbal n'est rien, lui non plus, que défroque mensongère, parure abusive, poudre d'or frelatée. » *Par delà le bien et le mal,* 230

[mv] *Par delà le bien et le mal,* 286

[mw] K. Marx. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*

[mx] « L'inestimable mot de Paul : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, ce qu'il y a de fou, ce qui est sans naissance et ce qui est méprisé, voilà ce que Dieu a choisi », voilà la formule, *in hoc signo* la décadence a vaincu. (…) Nous sommes tous crucifiés, par conséquent nous sommes tous divins… » *L'Antéchrist,* 51

[my] *Par delà le bien et le mal,* 46

[mz] « Je condamne le christianisme, j'élève contre l'église chrétienne la plus terrible des accusations qu'aucun accusateur ait porté sur les lèvres. Elle est pour moi la plus haute des corruptions concevables (…) De chaque valeur elle a fait une non-valeur, de chaque vérité un mensonge, de chaque rectitude une bassesse d'âme. » *L'Antéchrist,* 61

[na] *Par delà le bien et le mal,* 259

[nb] *L'Antéchrist,* 55

[nc] *Par delà le bien et le mal,* 212

[nd] « Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité, et l'humanité même en est devenue mensongère et fausse». *Ecce Homo*

[ne] *L'Antéchrist,* 52

[nf] « La « foi » est le veto contre la science – *in praxi* le mensonge à tout prix. » *L'Antéchrist,* 47

[ng] *L'Antéchrist,* 60

[nh] *Par delà le bien et le mal,* 5

[ni]*Par delà le bien et le mal,* 228

[nj] *L'Antéchrist,* 39

[nk] *L'Antéchrist,* 44

[nl] *L'Antéchrist,* 42

[nm]*L'Antéchrist,* 45

[nn]« [Les Allemands] ont le type de christianisme le plus malpropre qui soit, le plus incurable, le plus *irréfutable,* ils ont le protestantisme sur la conscience . » *L'Antéchrist,* 61

[no] « Le gros mensonge de l'immortalité de la personne détruit toute raison, toute nature dans l'instinct (…) Vivre de telle sorte que vivre n'a plus aucun sens, cela va devenir le « sens » de la vie… A quoi bon le sens communautaire, (…) à quoi bon collaborer, se fier, favoriser et poursuivre un quelconque bien général ? » *L'Antéchrist,* 43

[np]*L'Antéchrist,* 10

[nq]*L'Antéchrist,* 49

[nr]*Par delà le bien et le mal,* 289

[ns]*Par delà le bien et le mal,* 289

[nt] *Ecce Homo*

[nu]*Ibid.*

[nv]*Par delà le bien et le mal,* 61

[nw] *Par delà le bien et le mal,* 211

[nx] *L'Antéchrist*

[ny] cf. *Ecce Homo*

[nz]*Par delà le bien et le mal,* 242

[oa]« Parmi les théologiens protestants, Heinrich Forsthoff et Friedrich Gogarten notamment ont montré qu'en l'absence d'un concept de sécularisation, il devenait tout simplement impossible de comprendre les derniers siècles de notre histoire. Assurément, dans la théologie protestante une autre théorie, soi-disant apolitique, présente Dieu comme le « Tout Autre » exactement comme pour le libéralisme politique, qui va de pair avec elle, l'État et la politique sont le « Tout Autre ». Entre-temps, nous avons compris que le politique était la totalité (*das Totale*), et pour cette raison nous savons aussi que décider de la nature apolitique d'une réalité représente toujours une décision politique. » Carl Schmitt. *Théologie politique* I.

[ob] Carl Schmitt. *Théologie politique.*

[oc] Bodin, qui inaugure la théorie moderne de l'État, écrit : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République. » in Bodin. *Six livres de la République*

[od] Carl Schmitt. *Théologie politique.*

[oe]« L'exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l'on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher une véritable exception. Elle jette sur toutes choses une lumière beaucoup plus crue que le général. A la longue, on finit par se lasser de l'éternel verbiage du général ; les exceptions existent. On n'est pas en mesure de les expliquer ? On n'expliquera pas davantage le général. Habituellement, on ne remarque guère la difficulté, car on aborde le cas général, non seulement sans la moindre passion, mais encore avec une confortable superficialité. Au contraire, l'exception pense le général avec l'énergie de la passion.» *Ibid.* On note au passage le nominalisme caractéristique de Kierkegaard (« l'éternel verbiage du général »), son pessimisme anti-rationnel (la « superficialité » du général), et une sorte de romantisme conceptuel (l'exception suscite la « passion »).

[of] Carl Schmitt. *Théologie politique* II.

[og]E. Nolte. *Le fascisme dans son époque*. p.656. Nolte rapporte ces propos de Hitler « Il disait en 1923 : « Ce qui commence aujourd'hui est une lutte qui sera plus grande que la guerre mondiale ! Elle aura lieu sur le sol allemand pour le monde entier. Il n'y aura que deux possibilités : ou bien nous serons l'agneau du sacrifice, ou bien nous serons vainqueurs ». » L'agneau du sacrifice est évidemment employé ici comme une métaphore délibérément christique. (NDA)

[oh]*Ibid*. Schmitt cite ici Rousseau en appui : « La force est une puissance physique ; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance ». *Le contrat social*, I, 3

[oi] H Krabbe, *Die moderne Staatidee,* La Haye, 1906, cité par C Schmitt. *Op. cit.*

[oj]Schmitt cite ici opportunément Wolzendorff, *La pensée allemande du droit des peuples*, 1919 ; *Le mensonge du droit des peuples*, 1919 ; *L'esprit du droit public*, 1920 ; *L'Etat pur*, 1920, comme le rapporte le traducteur Jean-Louis Schlegel du livre de Carl Schmitt, *Théologie Politique*.

[ok]La pensée de Schmitt est en permanence saisie par le goût pour les mises en opposition, à la mode gnostique et dualiste. A ce titre, « l'opposition entre personne et idée » qu'il diagnostique chez Krabbe, est en fait bien plus un trait philosophico-théologique de sa propre vision du monde, orientée par un pathos du « nomos », un besoin irrémissible de couper et de trancher, de séparer et de marquer les territoires, d'identifier « l'ami » et « l'ennemi ». Cette vision coupante, Schmitt l'applique à toute chose. Par exemple, le droit n'est pas « un », il est dual : le droit tout entier n'est rien sans quelqu'un pour l'appliquer.

[ol] *Léviathan*, ch. 26

[om]Lewis Carroll. *De l'autre côté du miroir.* « 'The question is', said Humpty Dumpty, 'which is to be master – that's all'. »

[on]Schmitt relève le nominalisme de Hobbes, et s'étonne faussement qu'un tel penseur nominaliste et « personnaliste » puisse être aussi un penseur des sciences abstraites. Mais il en donne bien vite l'explication: il s'agit simplement de « comprendre la réalité ». La « réalité » de la vie sociale doit passer par un regard concret, loin du vide des abstractions et de tout *a priori* transcendantal. La « réalité » de la nature, au contraire, est impersonnelle, et le relativisme mathématique peut en rendre compte. Le fait que les deux réalités ne coïncident pas ne le surprend pas. Le monde n'est pas un. Il est coupé de multiples fractures.

[oo]Carl Schmitt. *Les trois types de pensée juridique.*

[op]« On pourra trouver une attitude décisionniste qui s'oppose à ce qu'on lie la décision divine à des règles, qu'on la mesure et qu'on la rende calculable, dans la doctrine calviniste elle-même, avec le dogme de la "prédestination supralapsaire", selon lequel Dieu a déjà décidé une fois pour toutes, avant la Chute, de la béatitude ou de la damnation, de la grâce ou de la disgrâce de chaque âme humaine individuelle » *Ibid.*

[oq]« C'est dans le concept du Dieu « absolutiste » de Calvin (Dieu est *lege solutus, ipsi sibi lex, summa majestas*), comme dans sa doctrine de la prédestination, qu'apparaissent des représentations théologiques qui ont influencé les conceptions de la souveraineté étatique du 16ème siècle, notamment celle de Bodin ». *Ibid*.

[or]« La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie (…) L'idée de l'État de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe, exactement comme elles récusent l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. Le rationalisme de l'*Aufklärung* condamna l'exception sous toutes ses formes. » Carl Schmitt. *Théologie politique*

[os]« La démocratie est l'expression d'un relativisme politique et d'une scientificité libérée du miracle et des dogmes, et fondée sur l'entendement humain et sur le doute de la critique ».

Ibid.
[ot]*Ibid.*
[ou] Cf. Carl Schmitt. *Le Nomos de la Terre*
[ov]« L'explication spiritualiste de processus matériels et l'explication matérialiste de phénomènes spirituels tentent chacune de mettre en lumière des connexions causales. Elles commencent par établir une opposition entre les deux sphères, pour la dissoudre ensuite et la ramener à zéro par réduction d'une des sphères à l'autre – un procédé qui finit par se transformer, par une nécessité méthodique, en caricature. Quand Engels considère le dogme calviniste de la prédestination comme un miroir de l'absurdité et de l'imprévisibilité de la concurrence acharnée dans le capitalisme, on peut aussi bien réduire la théorie moderne de la relativité et son succès aux rapports monétaires du marché mondial actuel, et l'on aurait ainsi trouvé leur soubassement économique ». Carl Schmitt. *Théologie politique.*
[ow]C. Schmitt cite à ce propos une phrase de Descartes à Mersenne : « C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume ». *Ibid.*
[ox] « La proposition métaphysique selon laquelle Dieu ne délivre que des expressions générales mais non particulières de sa volonté domine les métaphysiques de Leibniz et de Malebranche. Chez Rousseau, la *volonté générale* est identifiée à la volonté du souverain ; mais dans le même temps, l'idée du général acquiert même dans son sujet une détermination quantitative : en d'autres mots, le peuple devient souverain. L'élément décisionniste et personnaliste de la notion de souveraineté en vigueur jusqu'alors se perd du fait même. La volonté du peuple est toujours bonne, le peuple est toujours vertueux » *Ibid.*
[oy]*Ibid.*
[oz]*Ibid.*
[pa]*Ibid.*
[pb]*Ibid.*
[pc]*Ibid.*
[pd]*Ibid.*
[pe]*Ibid.*
[pf] Pour les protestants le péché originel est « défiguration, image ternie, blessure ». Selon Luther, le péché originel est même une « abjection totale ». La conception catholique, établie par le Concile de Trente, laisse en revanche ouverte à la l'homme la possibilité d'aller vers le bien. Mais il faut se garder d'une vision trop simplifiée de l'opposition entre catholiques et protestants sur ce sujet. Il y a des penseurs « catholiques » qui professent à cet égard des idées tout à fait « protestantes ». Le « catholique » Bonald reconnaît en l'homme des instincts fondamentalement mauvais et une indéracinable « volonté de puissance ». Le « catholique » de Maistre évoque lui aussi la méchanceté humaine et arbore une morale sans illusions. Le « catholique » Donoso Cortés reprend l'idée de « méchanceté naturelle de l'homme » avec des accents luthériens. Schmitt note à son propos : « Son mépris de hommes ne connaît plus de limites ; leur entendement aveugle, leur volonté infirme, les élans risibles de leurs désirs charnels lui semblent si minables que tous les mots de toutes les langues humaines n'y suffisent pas pour exprimer toute la bassesse de cette créature. » Donoso Cortés est même pire que les puritains, car « sa conscience du péché est universelle, plus effrayante que celle d'un puritain.» Elle se traduit par l'idée que « le triomphe du mal va de soi, et seul un miracle de Dieu le conjure (…) l'humanité est un navire ballotté sans but sur les flots, chargé d'un équipage séditieux, vulgaire (…) jusqu'à ce que la colère de Dieu précipite cette racaille révoltée dans la mer pour faire régner à nouveau le silence ». Schmitt admire cette « mentalité radicale » de Donoso Cortès, qui « ne voit jamais que la théologie de l'adversaire », et il décide de mettre son puritanisme excessif au service de la « bataille décisive et sanglante engagée aujourd'hui entre le catholicisme et le socialisme athée ». Dans cette bataille grandiose, d'ampleur cosmique, il est impossible de ne pas se décider, de ne pas prendre ses

responsabilités, de rester dans les demi-mesures conservatoires. « La dictature est le contraire de la discussion » répète Schmitt. Il faut une pensée forte comme celle de Cortés qui n'a que « mépris pour les libéraux » tout en gardant « son respect pour son ennemi mortel, le socialisme anarchique et athée, auquel il confère une dimension diabolique ». *Ibid.*

[pg] *Ibid.* Cf. *Les fleurs du mal.* « Race de Caïn, au ciel monte/ Et sur la terre jette Dieu ! »

[ph] *Ibid.*

[pi] Cf. son essai *Qu'est-ce que la théologie ?* paru en 1925 et son essai *Le monothéisme comme problème politique : une contribution à l'histoire de la théologie politique dans l'Empire romain* (1935).

[pj] Erik Peterson. *Le monothéisme comme problème politique : une contribution à l'histoire de la théologie politique dans l'Empire romain*. (1935)

[pk] *Ibid*.

[pl] Schmitt évoque ces traités de Latran comme ayant représenté une « signification providentielle » pour des millions de catholiques romains. « Le 24 février 1929, le futur pape Jean XXIII écrivait de Sofia à ses sœurs : « Le Seigneur soit béni ! Tout ce que la franc-maçonnerie, c'est-à-dire le Diable, ont entrepris depuis soixante ans contre l'Eglise et le pape en Italie a été réduit à néant. » [Note de Jean-Louis Schlgel : Cette citation se trouve dans Jean XXIII, *Lettres à ma famille*, 1969, p.195.].

[pm] *Théologie politique II.*

[pn] *Ibid*.

[po] Cf. Carl Schmitt. *Le Nomos de la Terre.*

[pp] Jean-Luc Nancy, *La déclosion (Déconstruction du christianisme, I).*

[pq]*Ibid*.

[pr]Cf. Jean-Luc Nancy, *Ibid.* : « Nous devrions donc être capables d'une pensée strictement anaitiologique et atéléologique. Il serait facile de montrer combien cette exigence a déjà préoccupé la philosophie depuis le début du monde contemporain. »

[ps] Jean-Luc Nancy, *La déclosion (Déconstruction du christianisme, I).*

[pt] S. Freud. *Malaise dans la civilisation*

[pu]« Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Éros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule: le combat de l'espèce humaine pour la vie. » S. Freud. *Malaise dans la civilisation.*

[pv] C.G. Jung, *L'âme et la vie.*

[pw] C.G. Jung, *L'âme et la vie.*

[px] Cf. G.Deleuze et F.Guattari, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie, t.1* et *Mille Plateaux, t.2*.

[py] G. Deleuze note que « le processus schizophrénique est le potentiel propre de la révolution par opposition aux investissements paranoïaques qui sont fondamentalement de type fasciste. »

[pz] Cf. *L'anti-Œdipe.*

[qa] Il s'agit de la convergence BANG (Bits, Atomes, Neurones, Gènes), encore appelée NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, Infotechnologies et sciences Cognitives).

[qb] Ainsi que le commente C.G. Jung in *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*.

[qc]S. Weil, *Écrits historiques et politiques*, Paris 1960. Voir aussi dans sa *Lettre à Déodat Rochat, «* Il y a chez les manichéens quelque chose de plus que dans l'antiquité, du moins l'antiquité connue de nous, quelques conceptions splendides, telles que la divinité descendant

parmi les hommes et l'esprit déchiré, dispersé parmi la matière. Mais surtout ce qui fait du catharisme une espèce de miracle, c'est qu'il s'agissait d'une religion et non simplement d'une philosophie ».

[qd]« J'ai aimé les gnostiques parce qu'ils reconnaissent la nécessité de développer un raisonnement qui fait totalement défaut dans le cosmos chrétien. Ils étaient humains, eux au moins, et par là compréhensibles. (…) J'ai une gnose en ce sens que j'ai une expérience immédiate, et que mes modèles sont fortement étayées par les représentations collectives de toutes les religions. » C.G. Jung *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse.* 1989 p.189

[qe]« Le « bien » est une notion relative. Il n'y a pas de bien sans mal ». C.G. Jung *op.cit.* p. 193

[qf] Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit.* VII. C Trad. Jean Hyppolyte, Ed. Aubier, 1941

[qg] *Ibid.*

[qh] "Unis sont Tout et Non Tout, convergent et divergent, consonant et dissonant; de toutes choses procède l'Un et de l'Un toutes choses » Héraclite. (DK10).

[qi] Hegel, dans sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (Préface p.8. Trad. Jean Hyppolyte, Ed. Aubier, 1941) formule clairement son ambition gnostique: « La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de cette dernière. Contribuer à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science – de ce but : renoncer à son nom *d'amour du savoir* et *être savoir effectif* –, voilà ce que je me suis proposé. » E. Voegelin qui cite ce passage, le commente ainsi : « Si nous les retraduisons en grec, en « philosophie » et « gnose », nous avons alors affaire à un programme : passer de la philosophie à la gnose ».

[qj]Jaspers note que plusieurs grands prophètes ou philosophes ont été presque contemporains, faisant leur apparition cinq siècles environ avant notre ère, dans des cultures et des parties très différentes du monde : Confucius et Lao-Tseu en Chine, Héraclite et Homère en Grèce, Isaïe et Jérémie en Israël, Bouddha en Inde et Zarathoustra en Perse.

[qk]Cf. « Il ne faut pas faire ni dire comme des endormis ». Fragment DK 1

[ql]Fragment DK 102

[qm] Cf. C. Ramnoux. *Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots.*

[qn] Cf. C. Ramnoux. *Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots.*

[qo] Selon Clémence Ramnoux, *Ibid.*

[qp]« Une Église qui s'est donné une trinité masculine suit ultérieurement le vieux schéma 3+1, dans lequel 1 est un élément féminin ; et quand 3 signifie « bon », 1 comme féminin fait la médiation entre le bien et le mal, celui-ci étant le diable et l'ombre de la Trinité. La femme est alors, inévitablement, la Mère-Sœur du Dieu-Fils, auquel elle est unie "in thalamo" ». Lettre du 12 novembre 1957 au révérend David Cox. In C.G. Jung, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse.* Paris, 1989.

[qq] Le Coran. Sourate 9. Le repentir.

[qr] Cf. à ce sujet les travaux d'Henry Corbin, in *L'islam iranien.*

[qs]Dumézil note aussi qu'à la triade archaïque succéda, vers la moitié du 3ème siècle après la fondation de Rome, la triade capitoline, formée de Jupiter Capitolin, de Junon et de Minerve. Mais c'est une autre triade, une autre découpe dénotant une autre idéologie.

[qt] Clausewitz (*De la guerre*) parle significativement du « brouillard de la guerre » et de ses « frictions » (ses aléas incessants).